BQ
5909
.R3

BQ
5909
.R3

SCHULER

Tractat De rebaptismate

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/derpseudocyprian00sch

Der pseudocyprianische Tractat

DE REBAPTISMATE

nach Zeit und Ort seiner Entstehung untersucht.

Inaugural-Dissertation,

welche samt den beigefügten Thesen

zur

Erlangung der Würde eines Licentiaten der Theologie

mit

Genehmigung der Hochwürdigen Theologischen Facultät zu Marburg

am 4. August 1897, Vormittags 12 Uhr,
in der Aula der Universität

öffentlich verteidigen wird

Wilhelm Schüler,

Repetent an dem Seminarium Philippinum.

Opponenten:
Herr cand. theol. **Georg Schüler.**
Herr cand. theol. **Ernst Knoth.**

1897.

MAY 6 - 1935
7832

Die nachfolgende Dissertation bildet den ersten Teil einer allgemeineren Abhandlung über den Tractat *de rebaptismate*, welche ich bei der Hochwürdigen Theologischen Facultät zu Marburg eingereicht habe.

Meinem verehrten Onkel,

Herrn Professor D. Reinicke,

Ephorus am Predigerseminar zu Wittenberg.

BQ
5909
.R3

In der Hartel'schen Ausgabe von Cyprians Werken[1]) befindet sich unter den im Appendix (Pars III) wiedergegebenen Schriften, deren cyprianische Herkunft unmöglich oder bestreitbar ist, auch der Tractat de rebaptismate (p. 69 bis 92). Die Schrift ist im Zusammenhang grösserer Untersuchungen bereits mehrfach verwertet worden, vor allem in den Darstellungen des cyprianischen Ketzertaufstreites; für die Geschichte des neutestamentlichen Canons ist sie besonders wegen des in ihr allein überlieferten Bruchstückes aus der Paulli Prædicatio von Interesse (Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Canons II, 2, 1892, p. 881 f.); einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Taufsacraments entnehmen ihr H. Usener (Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 1889, p. 61. 63. 183 f.) und W. F. Höfling (Das Sacrament der Taufe I, 1846, p. 499 ff.).

Aber dabei fehlt es bisher an einem begründeten Gesamturteil über die Schrift, vor allem über Ort und Zeit der Abfassung. Usener setzt den römischen Ursprung der Schrift voraus, K. Sittl[2]) den afrikanischen; in dem einen wie in dem anderen Fall ist die Annahme noch nicht begründet. Ältere Gelehrte wie Baluzius (Cypriani opera,

---

[1]) Corpus Scriptor. Ecclesiastic. Latin. Vol. III, Vindob. 1868—71.

[2]) Die localen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des afrikanischen Lateins. Erlangen 1882, p. 97. 98. 111.

Venet. 1728, p. 645), Oudin (Commentarius de Scriptoribus Ecclesiasticis, Vol. I, Lips. 1722, p. 287 ff. 1005 f.) lassen die Schrift aus dem 5. oder 4. Jahrhundert stammen, andere wie Rigaltius (Cypriani opera, Paris 1648; Observationes ad Cypr. epistolas, p. 126), Cave (Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, Tom. I, Basil. 1741, p. 131. 430) und fast alle Neueren weisen sie der Zeit des cyprianischen Ketzertaufstreites zu[1]), aber es fehlt eine nähere Bestimmung. Der Erwägung dieser Fragen soll die folgende Untersuchung dienen[2]).

Wo es sich bei einer Schrift um die genannten Punkte handelt, gibt zuweilen schon die Überlieferungsgeschichte einen Wink, aber von einer solchen kann in unserem Fall eigentlich gar nicht die Rede sein. Alle Ausgaben des Tractates gehen auf eine einzige, nicht mehr vorhandene Reimser Handschrift zurück (Hartel III, p. LXII). In dem betreffenden Codex stand er hinter dem 74. Brief Cyprians. Jacob Sirmond († 1651) schrieb ihn ab, nicht gerade sorgfältig. Nach dessen Abschrift gab ihn zuerst Rigaltius — dem wir jene Notizen verdanken (a. a. O. 126 ff.) — heraus. Auf dessen Ausgabe fussen alle weiteren. Nur Baluzius ist dabei auf die Handschrift zurückgegangen. Aber der Wert seiner Vergleichung ist dadurch beeinträchtigt, dass er in seinen Noten im Unklaren lässt, was Lesart des Codex, was eigene Conjectur ist. Dem Jesuiten Cossart war ausser dem Reimser noch ein anderer Codex bekannt, in dem zugleich der Name des Autors genannt sei. In der

---

[1]) Gregory (Nov. Test. rec. Tischendorf, Edit. VIII, Vol. III, 3 p. 1234) setzt den Tractat in das 4. Jahrhundert.

[2]) Während ich damit beschäftigt war, erschien in der Zeitschr. f. kath. Theolog. XX, 2 (1896), p. 193—255 die Abhandlung von Joh. Ernst „Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfasst?“ Die Gründe, welche Ernst für seine Entscheidung dieser Fragen vorbringt, hatte ich in der Hauptsache auch schon erwogen, ohne ihnen dieselbe Bedeutung zumessen zu können. Die eigene Darstellung musste aber nunmehr zum guten Teil den Charakter einer Kritik der Aufstellungen Ernst's annehmen. S. unten p. 29 ff.

von ihm besorgten Synopse zu Labbe's Conciliensammlung[1]) [Collectionis Conciliorum Synopsis historica[2])] bemerkt er zu Tom. I sub XXIV hinsichtlich des Autors unserer Schrift: . . . . quem M. S. codex[3]) Vaticanae bibliothecae docet esse Ursinum monachum Afrum. Leider ist dieser vaticanische Codex nicht mehr aufzufinden. Wie mir Herr Prof. Harnack mitzuteilen die Güte hatte, hat ihm der derzeitige Präfect der Vaticana Ehrle brieflich dies erklärt; den gleichen Bescheid teilt Ernst mit (p. 194 f.). Ebenso sind die Nachforschungen, welche Herr Prof. A. Dieterich auf meine Bitte an Ort und Stelle in freundlichster Weise veranstaltete, erfolglos geblieben. — Wenn diese Bemühungen nun auch nicht das gewünschte Resultat hatten, so haben sie doch zu einer anderen unbeabsichtigten Entdeckung geführt. Wie Ernst im Nachtrag zu seiner oben erwähnten Abhandlung auf Grund von Angaben Ehrle's mitteilt (a. a. O. p. 360 f.), befindet sich in der Vaticana allerdings noch eine Handschrift unseres Tractates, wenn auch nicht die vielgesuchte. Sie steht im Cod. Regin. 324 Blatt 1—9 und ist von einer französischen Hand um die Wende des 16./17. Jahrhunderts geschrieben. Am Anfang wie am Schluss des Tractates ist Cyprian als Verfasser genannt.

---

[1]) Bisher wurde immer Labbe selbst als der Autor jener Notiz genannt. Dies hat Ernst (a. a. O. 361) mit Hinweis auf De Backer-Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, I (Bibliographie) Tom. II, 1891, p. 1499 berichtigt. Die Möglichkeit bleibt dabei offen, dass Cossart's Angaben auf hinterlassenen Notizen Labbe's beruhen.

[2]) Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta quae nunc quarta parte prodit auctior studio Ph. Labbei et Gabr. Cossartii. Paris 1772.

[3]) Nach Routh, der die Schrift nebst Anmerkungen der älteren Herausgeber und Gelehrten wiedergiebt (Reliquiae Sacrae V, 283 ff.) redet Labbe von 3 vaticanischen Codices. Diese Notiz ist von da auch in Harnack's Geschichte der altchristl. Litteratur (I 718) übergegangen. Wie Routh auf diese Behauptung kommt, habe ich nicht ergründen können. Labbe-Cossart selbst weiss jedenfalls nur von einem vaticanischen Codex.

Derselbe Codex enthält noch die pseudocyprianischen Schriften de resurrectione mortuorum und de pascha computus, ferner eine Epistola Cornelii papae ad Sanctum Cyprianum; letzterer ist die Bemerkung vorgesetzt, dass sie aus einem Reimser Codex genommen sei. Dieser Umstand, sowie vor allem die grosse Jugend der Handschrift legt von vornherein die Vermutung nahe, dass sie keine selbständige Überlieferung darbietet, sondern ebenfalls auf das Sirmond und Baluzius bekannte Manuscript zurückgeht. Die Vermutung hat bereits eine vorläufige Bestätigung erhalten. Infolge der gütigen Vermittelung des Herrn Prof. Dieterich hatte Herr Dr. Graeven in Rom die Freundlichkeit, die neue Handschrift mit dem Hartel'schen Text wenigstens an einigen Stellen zu vergleichen; es schien ihm dies genügend, um zu constatiren, dass die Handschrift mit dem gewöhnlichen Text völlig übereinstimme [1]), so dass sie einer genaueren Collation nicht wert sei. Dr. Graeven teilt zugleich mit, dass die Datirung

---

[1]) Von den durch Dr. Graeven verglichenen Sätzen gehören 2 zu denjenigen, welche Hartel als aussichtslos verderbt kennzeichnet (72, 26; 74, 24). Die Lesarten sind auch hier identisch; nur hat im ersteren Fall die vaticanische Handschrift hinter Dei einen Punkt. — Die übrigen von Dr. Graeven verglichenen — stets mit dem Text des Rigaltius gleichlautenden — Stellen sind: 70, 3 f. (iactabantur!); 71, 4 debebat (sic!); 71, 7 quoniam (qm̃), wofür, wie ich meine, quamquam zu lesen ist; 73, 21—23 (hier hat die Handschrift incontinenti für in continenti); 75, 5 f. (minores clericis!); 75, 31 ministerii et fidei! (dass es statt dessen mysterii fidei heissen muss, wird durch die Bemerkung Corssen's, Monarchianische Prologe zu den 4 Evangelien; T. u. U. XV 1, p. 8, 23. 14 noch wahrscheinlicher gemacht). — Als ein weiterer Beweis dafür, dass die Handschrift des Cod. Regin. keine eigentümliche Überlieferung darstellt, ist noch folgendes geltend zu machen: In der Schlussnotiz des Reimser Codex heisst es auffallender Weise: Caecilii Cypriani finivit de rebaptismate. Bei sämtlichen übrigen Tractaten und Briefen der Hartel'schen Cyprianausgabe lautet das Verbum der betreffenden Bemerkung — wie auch sonst gewöhnlich — explicit (selten explicat, expliciunt, explicitum; nur einmal De Jona explicitum. finit. III, p. 301). Cod. Regin. hat dagegen ebenso wie der Reimser: Caecilii Cypriani finivit de rebaptismate (Ernst a. a. O. 361).

der Handschrift nicht auf einer bestimmten Angabe, sondern auf den paläographischen Kenntnissen Ehrle's beruhe, dass aber der französische Ursprung der Schrift auch durch französische Tractate am Schluss der Handschrift gesichert sei. Die neue Entdeckung bleibt für uns also ziemlich wertlos. — Dass der von Cossart gemeinte Codex sich nicht auffinden lässt, ist besonders bedauernswert. Die Notiz nämlich, welche in diesem hinsichtlich des Verfassers unseres Tractates gestanden haben soll, ist darum von grosser Bedeutung, weil einen Ursinus als Verfasser einer Schrift von mindestens ähnlicher Tendenz wie der unseren auch Gennadius (de vir. illustr. 27) nennt, und zwar unter Schriftstellern des 4. Jahrhunderts. Es bleibe dahingestellt, ob die Notiz über den Autor in jenem vaticanischen Codex ursprünglich war oder erst auf Grund der Gennadiusstelle hinzugefügt wurde. Jedenfalls muss das Urteil über den Verfasser zunächst unabhängig von der Angabe des Gennadius gebildet werden. Denn es ist weder ohne weiteres klar, ob Gennadius wirklich unsere Schrift im Auge hat, noch kann seine Meinung Geltung beanspruchen, wenn die eigenen Angaben der Schrift dagegen sprechen.

Das Verständnis der Ausführungen des Anonymus ist leider recht erschwert durch den verderbten Zustand des Textes. An 5 Stellen gibt Hartel durch ein Kreuz zu verstehen, dass er nicht im stande ist, die Unklarheit des betreffenden Satzes zu heben (72, 26; 74, 24; 77, 24; 84, 20; 88, 26). Für Conjecturen bleibt daher ein grosser Spielraum [1]). Immerhin

[1]) Hartel gibt ausser den eigenen die wichtigsten der früheren Herausgeber (Rigaltius, Baluzius, Joh. Oxoniensis, Gallandius) wieder; leider nicht die von Routh. Herr Prof. Birt, dem ich für seine freundlichen Bemühungen um den Text der Schrift bestens danke, macht folgende Vorschläge zu dessen Verbesserung: recipiunt für praecipiunt 84, 9 (wobei sie d. h. Schriften aufnehmen cf. 84, 13); tamen audentes de veritate tractare cum gentibus 84, 10: quodam modo für quoniam modo 74, 29; de se ipse für se ipse 80, 8; datur für dat 89, 15; manifestata für manifesta, postmodo für modo 91, 16; deberet für

ist die Beschaffenheit des Textes nicht derart, dass es nicht möglich wäre, den Gedankengang des Verfassers in den Hauptzügen zu erkennen. — Die Schrift ist gut disponirt. Was ihr Anlass und Zweck sei, erfahren wir auf den ersten Seiten (69—71); eine Streitfrage, welche die Brüder beschäftigt, lässt den Verfasser zur Feder greifen. Es handelt sich um den Fall, dass Häretiker, die aber doch im Namen Christi getauft sind, reumütig zur Kirche zurückkehren: soll man diese dann, gleich als ob sie überhaupt keine Taufe empfangen hätten, von neuem taufen, oder genügt die Handauflegung des Bischofs zum Empfang des heiligen Geistes? Die Streitfrage ist neu, aber sie hat doch bereits eine Geschichte. Schriften sind herüber und hinüber gewechselt; mit leidenschaftlichem Eifer sucht jede Partei das Recht ihrer Meinung zu erweisen. Auch der Verfasser ergreift Partei. Dort allein kann seiner Meinung nach das Recht sein, wo die verehrungswürdige, einstimmige, kirchliche Überlieferung vorhanden ist. Indem jene anderen eine Neuerung vertreten, sind sie auf jeden Fall verdammenswert; daher kommt aller Zwist. Denn jeder Angriff auf das, was in der Kirche seit langem gültig war, bewirkt nichts als Spaltungen und Zwistigkeiten. Die Frucht davon ist (gegenwärtig) lediglich die, dass auf jener Seite ein Einziger — mag er sein, wer er wolle — masslos gefeiert und nach Häretikerart von leichtsinnigen Leuten, die ihm gleichen, angestaunt wird als einer, der die Irrtümer sämtlicher Kirchen corrigirt habe. Niemandem, der bei gesunden Sinnen ist, steht es zu, einen derartigen Vorwurf gegen die Kirche auszusprechen. Das aber ist das Uner-

---

debeat 71, 4 cf. 71, 7; perseveraret für perseveret 79, 30 cf. 79, 31; dixit für dixerit 86, 27 cf. 86, 25; possit für posset 76, 31. — Ausserdem möchte ich noch folgende Conjecturen empfehlen: divisit dicens für dixit dicens (72, 24); id est für sed si (74, 25); minores clerici is (= iis) für minores clericis 75, 5 (cf. Ernst 212 Anm. 1 u. Routh p. 301); diligentis für diligendi 86, 10; similis für similem, Komma hinter invisibilia 91, 15 f.

hörte, dass die Bischöfe selbst solches Ärgernis erregen und eine vermeintliche Schande der Kirche in dieser Angelegenheit aufzudecken wagen! Wenn nun auch unter allen Umständen das Unrecht auf seiten der Neuerer ist, so will es der Verfasser doch noch deutlicher ins Licht stellen, indem er mit Gründen zeigt, dass die von den Vätern her überlieferte kirchliche Gewohnheit auch richtig, der Wahrheit entsprechend ist. Dieser Nachweis soll durch eine Zusammenstellung und eine vermeintliche Widersprüche ausgleichende Interpretation der über den betreffenden Punkt vorhandenen Aussagen der heiligen Schriften geführt werden. Im Anschluss an das Wort Johannes des Täufers (Lc. 3, 16 = Mt. 3, 11) wird diese Aufgabe dann näher dahin bestimmt, die neue evangelische Taufe als die Taufe im heiligen Geist und Feuer zu erweisen (71, 19 ff.). Dadurch ergeben sich die beiden ungleichmäfsigen Teile Cap. 2—15; Cap. 16—18. In dem ersten — über die Geistestaufe — stellt der Verf. sowohl am Anfang (72, 23—28) wie am Schluss (87, 32; 88, 5 ff.) die These von deren dreifacher Form auf (im heiligen Geist allein — im Wasser resp. Geist und Wasser — im eigenen Blut), ohne dass jedoch die Ausführung selbst der Klarheit dieser Disposition streng entspräche. Denn es wird nicht deutlich, in welchem Sinn die einzelnen Arten der Taufe für sich allein als gültig zu betrachten sind. Der Grund dieser Unklarheit ist wohl darin zu suchen, dass bei dem Verfasser immer wieder die Rücksichtnahme auf die gegenwärtige Streitfrage (bei der es sich um Häretiker handelt, welche schon die Wassertaufe empfangen hatten) sich geltend macht, wie er denn auch häufig aus der ruhigen theoretischen Erörterung in eine erregte Polemik gegen den Führer der anderen Partei übergeht.

Welches ist nun die geschichtliche Situation, die der eben nur in den Grundzügen skizzirte Inhalt der Schrift erkennen lässt? Wann ist die Streitfrage, wie sie gleich in dem ersten Satz des Tractates formulirt ist, und deren Erörterung die ganze Abhandlung dient, in der Kirche laut geworden? —

Man wird in erster Linie an den grossen Ketzertaufstreit des 3. Jahrhunderts denken, der den Bruch der afrikanischen Kirche unter Cyprian von Carthago mit Stephan von Rom zur Folge hatte. In der That werden wir hierbei zunächst stehen bleiben müssen.

Zwar hat es sowohl vor als nach Cyprian's Zeit eine Ketzertauffrage gegeben. Nach dem Zeugnis Cyprian's Ep. 71, 4, p. 774; 73, 3, p. 780 hat bereits „vor vielen Jahren" (780, 14) unter dem Vorsitz des Agrippinus eine Versammlung mehrerer Bischöfe aus Afrika und Numidien stattgefunden, die nach gemeinsamer Prüfung sich für die Praxis, die Ketzer wieder zu taufen, entschieden hätte. Die Synode fand etwa um das Jahr 220 statt (B. Fechtrup, Der heilige Cyprian, I, Münster 1878, p. 194). Um dieselbe Zeit sind ähnliche Entscheidungen auch im Orient getroffen worden. Dionysius von Alexandrien erwähnt in einem Brief an Sixtus II. von Rom die Synoden zu Iconium und Synnada; „vor langer Zeit unter den Bischöfen, die vor uns waren", haben sie stattgefunden (Eusebius, hist. eccl. VII, 7). Erstere wird auch von Firmilian von Caesarea genannt (Ep. 75, 7. 19, p. 815, 5; 823, 3)[1]. Er war selbst dabei zugegen mit Bischöfen aus Galatien, Cilicien und den angrenzenden Landschaften[2].

---

[1]) Die Integrität des Firmilianbriefes ist von O. Ritschl (Cyprian v. Karthago und die Verfassung der Kirche, Göttingen 1885, p. 126 bis 134) bestritten worden. Er schaltet als Interpolationen folgende Stücke aus: cp. 8 u. 9 (?), 12, 13—14, 16 (z. T.), 17 (2. Hälfte), 19 (stark überarbeitet), 20, 21 (?), 23—25. Ritschl's Argumente sind eingehend von Ernst (Z. f. kath. Theol. 18 [1894] p. 209 ff.) geprüft und als nicht stichhaltig erfunden worden. Ich kann diesem Urteil nur zustimmen. — Ein einleuchtender Beweis für die Echtheit des Firmilianbriefes scheint mir dabei noch der zu sein, dass Gräcismen (s. Hartel III p. XL Anm.) gerade in den von Ritschl beanstandeten Stellen sich finden, nämlich cp. 12 (818, 26): a Christo spiritum dividunt = ἀποχωρίζοντες τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀπὸ τοῦ Χρ; cp. 16 (821, 9): quid aliud quam = τί ἄλλο ἤ; cp. 17 (822, 2) desgl.; cp. 25 (826, 28): ut quid = ἵνα τί.

[2]) R. A. Lipsius (Chronologie der römischen Bischöfe, Kiel 1869, p. 218 f.) ist der Meinung, dass die von Firmilian Ep. 75, 7. 19 er-

Wenn nach diesen Zeugnissen nun nicht daran gezweifelt werden kann, dass die Ketzertauffrage schon vor Cyprian auf Synoden in einzelnen Provinzen erörtert wurde, so ist doch nichts davon bekannt, dass es um ihretwillen zu einem die Kirche bewegenden Kampf der Parteien und zu erregtem Schriftwechsel (70, 3 ff.) gekommen war[1]). Und vor allem: wer wäre bei jenen ersten Verhandlungen über die Ketzertaufe der eine Mann (unus homo 70, 16 ff.), der dabei als Führer der wiedertäuferischen Partei so ausserordentlich hervorgetreten und dementsprechend von seinen Anhängern als der bewundert worden wäre, welcher die Irrtümer und Fehler aller Kirchen aufgedeckt und berichtigt habe! Ich wüsste nicht, welcher Bischof aus der Zeit von etwa 220 damit gemeint sein sollte; bei der Stellung dagegen, die Cyprian in dem Ketzertaufstreit seiner Zeit eingenommen hat, ist diese Charakterisirung für ihn in des Gegners Mund durchaus verständlich. — Wenn in unserer Schrift so geredet wird, als ob die Ketzertauffrage jetzt zum ersten Mal aufgetaucht sei (nova quaestio 70, 3; nunc primum repente 77, 12), so ist das am allerwenigsten ein Grund, mit ihrer

---

wähnte Synode zu Iconium in Phrygien mit der von Dionysius genannten nicht identisch sei, vielmehr erst im Verlauf des cyprianischen Ketzertaufstreites um 255 stattgefunden habe. Dagegen ist zu erinnern, dass bei Firmilian sowohl der einzelne Ausdruck iam pridem (Ep. 75, 7 p. 815, 4) auf eine weiter als ein Jahr zurückliegende Zeit verweist, als auch der ganze Zusammenhang in cp. 19, wonach der Neuerung der Afrikaner die seit langem bestehende Gewohnheit der Orientalen entgegen gestellt werden soll (cf. Fechtrup p. 195 Anm. 3). Auch der Umstand, dass es nach Ep. 75, 7. 19 Montanisten gewesen sind, anlässlich deren jene phrygische Synode stattfand, macht das ältere Datum für dieselbe wahrscheinlich.

[1]) Cyprian wie Firmilian mögen ausserdem den von ihnen genannten Synoden — um der Bestätigung willen, die ihrer Praxis dadurch zu teil wurde — eine grössere Bedeutung zugemessen haben, als sie in Wahrheit hatten. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht, dass Firmilian selbst es nicht anders weiss, als dass die Praxis der Wiedertaufe der Ketzer seitens der Afrikaner eine Neuerung ist (Ep. 75, 19, p. 822, 23 ff.).

Abfassung in die vorcyprianische Zeit herabzugehen. Denn einmal ist dabei zu berücksichtigen, dass die in früherer Zeit stattgehabten Erörterungen über diese Frage dem erregten Streit gegenüber, der zu des Verfassers Zeit entbrannt war, nicht so sehr ins Gewicht fallen konnten; vor allem aber sind jene Ausdrücke erklärlich bei einem Mann, dem die oberste Norm des Gültigen das Herkommen der Kirche ist (70, 5 ff. 92, 14 ff. und öfter). Auflehnung gegen die gesamte kirchliche Vergangenheit (70, 5 ff. 77, 8 ff. 89, 18 f.) ist dann der selbstverständliche Vorwurf, der gegen jede abweichende Meinung erhoben wird.

Vor dem cyprianischen Ketzertaufstreit kann also der Tractat de rebapt. nicht entstanden sein. Es bleibt noch die Möglichkeit der Abfassung in nachcyprianischer Zeit zu erwägen[1]). Ist doch die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe auch nach der Mitte des 3. Jahrhunderts nicht zur Ruhe gekommen. Augustin's 7 Bücher de baptismo contra Donatistas (Migne, Patrol. latin. 43, Augustinus IX, 107—244) behandeln das Problem, Hieronymus' altercatio Luciferiani et Orthodoxi (ed. Vallarsi II, 171 ff.) desgleichen. Auf den Synoden zu Arles 314, zu Nicäa 325 (can. 8), zu Carthago 348 und in anderen Versammlungen des 4. und der folgenden Jahrhunderte (Höfling I, 72 ff.) sind Festsetzungen darüber gemacht, die gewiss Meinungsverschiedenheiten über diesen Punkt zur Voraussetzung hatten. — Aber dabei lässt sich in keinem einzigen Fall die bestimmte geschichtliche Situation erkennen, welche unsere Schrift verrät. In den Debatten, die Augustin über diese Frage mit den Donatisten führte, handelte es sich gar nicht um eine Controverse innerhalb der Kirche — über die praktische Frage, welches Verfahren den zur Kirche zurückkehrenden Häretikern gegenüber einzuschlagen sei — sondern um eine theoretische Auseinandersetzung über den

---

[1]) Von der Notiz des Gennadius (de vir. illustr. 27) wird auch hier noch abgesehen.

Begriff der Taufe und der Kirche mit Häretikern resp. Schismatikern selbst. Diese sollen veranlasst werden, ihre Praxis aufzugeben, wonach sie alle zu ihnen Übertretenden wiedertauften. Aber auch da, wo in späterer Zeit die Ketzertauffrage als eine innerkirchliche Controverse auftrat, ist unsere Schrift nicht denkbar. Von allem anderen abgesehen[1]) deshalb nicht, weil unser Verfasser die Streitfrage als eine neue, eben erst aufgekommene kennt, und dieser Charakter der Neuerung ihn vor allem empört! Eine solche Sprache ist wohl nach den kleinen, in ihrer Bedeutung unsicheren Controversen, von denen oben die Rede war, nicht aber nach dem grossen Ketzertaufstreit unter Cyprian möglich, der eine Zeit lang die Kirche gespalten hatte. — Aber nötigt nicht eine Reihe ganz bestimmter Ausdrücke unserer Schrift zu dem Schluss, dass sie erst im 4. oder 5. Jahrhundert verfasst sein kann? Baluzius, Oudin, Routh sind dieser Meinung. Prüfen wir ihre Gründe! Im 3. Jahrhundert — sagt man — habe der Verfasser im Hinblick auf das Alter der von ihm verfochtenen kirchlichen Praxis nicht von tot saeculorum tanta series (7, 11) reden können; kaum 1½ Jahrhunderte seien damals seit dem Tod der Apostel verstrichen gewesen (Baluzius p. 645, cf. Oudin p. 288 f.). Aber hier ist erstens zu berücksichtigen, dass es eine psychologisch wohl verständliche Erscheinung ist, in Hyperbeln zu reden, wenn es gilt, das Recht des Bestehenden als des „von Uranfang an“ Dagewesenen zu behaupten. Weiter ist es unberechtigt, saeculum ohne weiteres mit „Jahrhundert“ zu übersetzen. Die Hauptbedeutung des Wortes ist vielmehr: Generation, Geschlecht, Menschenalter; und auch im weiteren Sinn („Jahrhundert“) ist die übertragene Bedeutung „eine lange Reihe von Jahren“ die gewöhnliche. Es ist mit jenem Ausdruck nicht mehr

---

[1]) Wie deutlich treten bei Augustin u. Hieronymus die kirchlichen Verhältnisse ihrer Zeit — z. B. in Bezug auf die damaligen Secten — zu Tage!

gesagt als mit der Wendung p. 89, 18 f.: tanti temporis tot virorum veneranda nobis consuetudo. — Routh p. 289, desgl. Oudin 288 f., machen weiter darauf aufmerksam, dass die vom Verfasser vertretene Taufpraxis auf „alte Beschlüsse“ (prisca consulta 77, 11), zurückgeführt und als eine res olim composita et ordinata (70, 13) behandelt werde. Das weise auf die Zeit nach dem nicänischen Concil. Auch dieses ist nicht stichhaltig. Denn mit den „alten Beschlüssen“ sind — wie auch Baluzius es versteht — Festsetzungen der Apostel[1]) gemeint. Das aber ist altkirchlicher Grundsatz, auf die Apostel alles zurückzuführen, was man an Lehre und Praxis besass, und nicht nur auf sie im allgemeinen, sondern auf bestimmte Verordnungen. Hierdurch wird auch der Ausdruck res olim composita et ordinata genügend erklärt. Wenn unser Verfasser wirklich die Entscheidung eines Concils über die Ketzertauffrage gekannt hätte, müssten wir irgend welche hierauf Bezug nehmende Andeutung erwarten. Später, als thatsächlich Concilsbeschlüsse vorlagen, ist es anders. Augustin in der genannten Schrift erinnert wiederholt an die Entscheidung des plenarium concilium. Der Anonymus dagegen weiss nur im allgemeinen auf die immer gültig gewesene kirchliche Tradition und apostolische Anordnung sich zu berufen. — Die Frage nach der Abfassungszeit des Tractates ist auch auf die andere zurückgeführt worden, ob der Verfasser noch in der Zeit der Verfolgungen lebe oder nicht? Oudin (a. a. O. 289; 1006) behauptet das letztere; keine Spur (ne γοῦ quidem) weise auf noch bestehende Verfolgungen hin. Baluzius (p. 645) äussert sich nicht so entschieden, meint jedoch, auch nach der Zeit der Verfolgungen habe man von diesen wie von gegenwärtigen sprechen können. Aber zweifellos sind auch hier diejenigen im Recht, welche für die frühere Abfassung der Schrift eintreten. Die ganze Art, wie von den Katechu-

[1]) 82, 26 wird direct ein decretum apostolorum für die gleiche Sache geltend gemacht.

menen gesprochen wird, die Märtyrer geworden sind (82, 31 ff.), verrät, dass es sich dabei für den Verfasser um Vorfälle aus der Gegenwart handelt (cf. 87, 10—12). Das Gleiche zeigt die ausführliche Erörterung darüber, dass den Häretikern der Ruhm des Martyriums nicht zu teil werden kann (83, 9 ff.), und deutlich hat der Verfasser mit der Drohung gegen die, welche die Gelegenheit zum Martyrium verscherzt haben, Zeitgenossen im Auge (85, 22 ff.). — Noch ein Punkt sei erwähnt, der für Oudin (287 f.) unter den vermeintlichen Argumenten für die Abfassung des Tractates etwa im 5. Jahrhundert die erste Stelle einnimmt. 82, 5 ff. unterscheidet der Anonymus zwischen einer „durch uns“ und einer von einem niederen Cleriker (a minore clero) vollzogenen Taufe; letztere muss „von uns“ ergänzt werden. — Damit macht der Verfasser einen Unterschied zwischen Bischöfen auf der einen, niederen Clerikern auf der anderen Seite; denn dem Zusammenhang nach ist das, was der durch einen niederen Cleriker vollzogenen Taufe fehlt, die Geistesmitteilung. Diese wird aber nach unserem Verfasser durch die bischöfliche Handauflegung gegeben[1]) (69, 20 f.; 73, 13; 82, 17 cf. 73, 21 ff.; 75, 1 ff.). Oudin nimmt nun Anstoss an dieser Unterscheidung zwischen Bischöfen auf der einen, niederem Clerus (einschliesslich Presbyter und Diakonen) auf der anderen Seite. Das sei eine offenbare Entehrung der letzteren; unerhört in den 4 ersten christlichen Jahrhunderten! Hier verrate sich der bischöfliche Übermut späterer Zeiten! — Es ist nicht schwer, die idealen Vorstellungen Oudin's von dem Clerus der ersten 4 Jahrhunderte zu zerstreuen. Wenn auch der Ausdruck minor clerus, minores clerici bei Cyprian nicht zu finden ist, so redet er doch deutlich von clericae ordinationis gradus (Ep. 38, 2, p. 580, 20 ff., cf. Ep. 55, 8 p. 629, 9 f.). Eben das Vorrecht, welches nach dem Anonymus die Bischöfe allein besitzen — dass sie nämlich den Geist

[1]) Wir entnehmen diesem Zusammenhang als vorläufige Notiz über die Persönlichkeit des Anonymus, dass er Bischof war.

mitteilen können — erkennt auch Cyprian ihnen zu (Ep. 73, 9, p. 785, 2 ff.)[1]). In deutlichster Weise bringt Cyprian ferner den Unterschied zwischen Bischöfen und Diakonen Ep. 3, 3 p. 471 zum Ausdruck. Jene sind die Vorgesetzten, die Nachfolger der Apostel, diese die Diener des Episcopates und der Kirche. Jene werden von Gott erwählt, diese von den Bischöfen.

Die Argumente, denen zufolge der Tractat de rebapt. aus dem 4. oder einem späteren Jahrhundert stammen soll, sind also alle nicht beweisend. Es muss demnach bei der fast allgemeinen Meinung bleiben, welche in unserer Schrift ein Document aus dem cyprianischen Ketzertaufstreit sieht[2]). — Jedoch diese Datirung ist noch recht unbestimmt. Anfang und Ende des Ketzertaufstreites liegen im Dunkeln, und der Schauplatz desselben hat gewechselt. Den Höhepunkt des Kampfes bildet jedenfalls der anmassende Widerspruch des römischen Bischofs Stephan gegen die Afrikaner wie gegen die Orientalen[3]). Aber der Widerspruch gegen die von Cyprian vertretene Praxis war auch schon vor Stephan's Auftreten vorhanden und zwar in Afrika selbst. Die Anfrage der 18 numidischen Bischöfe bei Cyprian und seinen Kollegen über die Form, die convertirenden Häretikern gegenüber zu beobachten sei (Ep. 70, 1, p. 766, 15 ff.), setzt

---

[1]) Für die Gleichsetzung von praepositi 785, 3 und episcopi ist Ep. 3, 3 p. 471 beweisend.

[2]) Die Richtigkeit dieser Meinung wird durch alle folgenden Erörterungen noch deutlicher werden. — Ein positiver Beweis ist vor allem noch in der Berührung der Argumentationen des Anonymus mit denen Cyprian's zu erblicken. Der Nachweis dafür, der eigentlich an dieser Stelle beabsichtigt war, kann hier unterbleiben, weil die später unumgängliche Kritik von Ernst's Darstellung dieser Berührungen viele Wiederholungen verursachen würde.

[3]) Die Zeugnisse des Dionysius v. Alexandrien (Euseb. h. e. VII 3. 5) scheinen mir dafür beweisend, dass Stephan erst mit den Afrikanern und dann mit den Orientalen in Conflict gekommen ist, cf. Fechtrup 230 f.; Lipsius 219; anders Rettberg (Thascius Cäcilius Cyprianus, Göttingen 1831, p. 170 ff.), Hefele (Conciliengeschichte I 91).

jedenfalls voraus, dass in den Kreisen jener Bischöfe Meinungsverschiedenheiten in diesem Punkte vorhanden waren, während andererseits die Antwort Cyprian's und seiner 30 Collegen noch nichts von dem Conflict mit Rom verrät (anders Ep. 71, 3 p. 773). Wäre er vorhanden gewesen, so würde er auf der Synode, zu der Cyprian mit seinen Collegen vereint war, sicherlich zur Sprache gekommen sein und dann auch in dem Synodalschreiben über die betreffende Frage einen Ausdruck gefunden haben. Aus Ep. 69 könnte man den gleichen Schluss ziehen; doch ist deren Abfassungszeit nicht so sicher wie die von Ep. 70[1]). Diese stammt jedenfalls aus dem Jahre 255 (Lipsius, Chronologie 215). Wie lange nun aber damals schon die Controverse im Gange war, wissen wir nicht. — Desgleichen sind wir über das Ende des Ketzertaufstreites im Ungewissen. Auf der im September 256 (Lipsius p. 216) zu Carthago unter Cyprian's Vorsitz tagenden Synode erklärten sich 85 Bischöfe (zwei andere liessen sich vertreten, Hartel I, 460) aus den Provinzen Afrika, Numidien, Mauretanien für die Praxis, die Häretiker wieder zu taufen[2]); Stephan von Rom schliesst die Afrikaner wie die Orientalen von der Kirchengemeinschaft aus (Ep. 75, 6 p. 813, 28 ff.; cp. 25 p. 826, 3 ff.). In diesen beiden Ereignissen hat der Gegensatz der Parteien seinen Gipfel erreicht. Aber damit ist die Geschichte des Streites noch nicht beendet. Das geht aus den Briefen hervor, welche der vermittelnde Dionysius von Alexandrien auch nach Stephan's Tod an dessen Nachfolger Sixtus II., sowie an die Presbyter Dionysius und Philemon in dieser Sache geschrieben hat (Euseb. h. e. VII, 5. 7. 9). Sixtus II.,

---

[1]) s. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien, Spaltungen . . . II, 353 f.; als der erste Brief über die Ketzertauffrage gilt er bei O. Ritschl p. 249 — doch ist R. nicht ganz sicher —, Fechtrup 197, Ernst 239; als der letzte bei Rettberg 192.

[2]) Die Acten der Synode bei Augustin, de baptismo contra Donatistas, Buch 6 u. 7; Hartel I, 435 ff.

der bonus et pacificus sacerdos[1]), scheint jedenfalls mit Cyprian wieder freundschaftlich verkehrt zu haben (s. Harnack, T. u. U. XIII, 1[a], p. 39). Ob aber auch mit Sixtus die Ketzertauffrage überall zur Ruhe gekommen ist, ob nicht in Afrika nach dem 3. Concil zu Carthago und nach Cyprian's Tod die Controverse noch weiter bestand und nach anderen Provinzen hin vielleicht jetzt erst sich verpflanzte, wissen wir nicht. Die Nachrichten, wonach Afrikaner und Orientalen Rom gegenüber widerrufen hätten, sind unglaubwürdig (Walch II, 373 ff.; Ernst, Der angebliche Widerruf des heiligen Cyprian in der Ketzertauffrage, in Z. f. kath. Th. 19 [1895] p. 234—272).

Die These, dass der Tractat de rebapt. aus dem „cyprianischen" Ketzertaufstreit stammen müsse, lässt also der genaueren Datirung immer noch eine Reihe von Jahren offen. — Wir können jedoch die Grenze enger ziehen. Nach der einen Seite ist ein fester Punkt durch das Todesjahr Cyprian's 258 gegeben. Denn unsere Schrift setzt voraus, dass Cyprian noch lebt. Da nämlich die Auslassungen des Anonymus über die masslose Art, wie man den „Einen" auf der anderen Seite als den klugen und standhaften Reformator aller Kirchen preise, nur auf Cyprian sich beziehen können, muss man annehmen, dass diesem auch die verschiedenen Apostrophen gelten, mit denen der Anonymus sich an seinen Gegner wendet. Denn diese Apostrophen haben trotz ihres rhetorischen Charakters (insofern der Tractat an eine Allgemeinheit gerichtet ist) doch eine bestimmte Persönlichkeit im Auge. Concrete Züge werden genannt, welche gerade auf Cyprian — im Munde des Gegners — passen. Er ist der Neuerer[2]), der entsprechend der einzigartigen Sorgsamkeit, die er zu haben meint, vorschreibt, was in der Kirche gültig ist[3]), und jedem Widerspruch ungeduldig ent-

[1]) Vita Cypriani Pontio adscripta cp. 14 (Hartel III, p. CV, 17).

[2]) Tu qui novum quid inducis 72, 31.

[3]) Dicturus es enim utique pro tua singulari diligentia 81, 30 f. cf. 82, 1 das ironische virorum optime! — Quid dicturus es de his qui . . . aut quid statues de iis . . . . 81, 20 ff., cf. 82, 31 ff., 74, 24.

gegentritt[1]); in kunstvoll wohl gestellter Form pflegt er den Taufact zu vollziehen[2]). Ist nun Cyprian das Object aller dieser Apostrophen, so wird man weiter aus ihrer lebendigen Art den Eindruck gewinnen, dass der Anonymus seinen Gegner vor Augen hat, so wie er lebt und ist. Würde er sich wohl an einen Toten mit den Worten wenden: quid tibi frater videtur (73, 21)[3])? Die Meinung Fechtrup's (p. 207), dass der Tractat auch nach Cyprian möglich sei, insofern der Verfasser sich gegen diesen lediglich als gegen den Hauptvertreter der entgegengesetzten Anschauung wende, ist demnach abzulehnen. Cyprian lebte noch, als der Anonymus schrieb.

Aber die Abfassungszeit des Tractates lässt sich auch nach der anderen Seite hin genauer bestimmen. Er kann keinesfalls aus den ersten Anfängen des Streites stammen. Denn bereits sind eine Reihe von Schriften und Gegenschriften erschienen, in denen mit grösstem Eifer die eine Partei die Argumente der anderen zu widerlegen sucht (70, 3 ff.). Ist der überlieferte Text richtig, so haben jene Schriften bereits eine Verbreitung gefunden; man redet über sie, thut mit ihnen gross (iactabantur), d. h. man weist etwa darauf hin, wie die von der einen Seite geltend gemachten Argumente durch die Schriften aus dem anderen Lager glänzend widerlegt würden. Dass der Anonymus dabei vor allem cyprianische Schriften im Auge hat, ist sehr wahrscheinlich; denn Cyprian war gewiss auch litterarisch der bedeutendste Vertreter der wiedertäuferischen Praxis[4]), und der Anonymus wendet sich

---

[1]) Continuo impatienter respondeas ut soles 72, 31 f.; ad haec ut soles contradices 78, 29.

[2]) Non tam ornate ut tu et composite isti quoque simpliciores homines . . . . mysterium fidei tradant 81, 29 f.

[3]) Dem Zusammenhang der Argumentation nach — von 72, 31 an — ist es ausgeschlossen, dass mit frater etwa in rhetorischer Allgemeinheit irgend ein beliebiger Christ gemeint sei. Der „Bruder" ist der 72, 31 mit tu qui novum quid inducis angeredete.

[4]) Ihn bittet man um Rat in dieser Sache (749, 5 ff. 766, 15 ff. 771, 3 ff. 778, 11 ff., cf. 799, 8 ff.; seine Darlegungen (Ep. 73) werden ge-

ja direct gegen ihn. Es ist weiter zu vermuten, dass die cyprianischen Schriften, welche der Verfasser kennt, zu den uns überlieferten gehören. Denn diese müssen Cyprian selbst als die wichtigsten gegolten haben. Er verbreitet sie in Abschriften an andere und weist regelmässig (von Ep. 70—74) auf die früheren zurück (Ep. 71, 1 p. 771, 5 ff., 71, 4 p. 774, 17 ff., Ep. 72, 1 p. 776, 9 ff., Ep. 73, 1 p. 778, 16 ff., Ep. 74, 1 p. 799, 6 ff.). Dadurch machen sie zugleich den Eindruck einer lückenlosen Kette[1]). Wie viele der cyprianischen Schriften der Anonymus gekannt hat, lässt sich aus dem unbestimmten Ausdruck von 70, 3 ff. nicht erschliessen. Jedenfalls setzt aber der Tractat einen schon entwickelten Streit voraus. — Das Gleiche ergibt sich aus der Notiz, dass bereits Zwist der Brüder (dissensio fratrum) und eine Schädigung der Kirche (damnum ecclesiasticum 71, 3) eingetreten ist. Die Kirchen sind um Ruhe und Frieden gekommen (70, 14), an deren Stelle treten Uneinigkeiten, Feindschaften, Spaltungen (discordiae, simultates, schismata 70, 15)[2]). Von jenem Einen heisst es, dass er bei seinen Gesinnungsgenossen verherrlicht wird als der, welcher die Irrtümer aller Kirchen corrigirt habe (70, 20 f.), und so bedenklich und offenkundig scheint der entstandene kirchliche Riss, dass der Anonymus sagen kann: die Häretiker, die schadenfrohen Feinde und Schmäher der Kirche, haben staunende Bewunderung für das, was jener Eine angerichtet hat.

Jedoch mit dem allen ist noch kein bestimmtes Ereignis namhaft gemacht, an das wir die Datirung unserer Schrift anknüpfen könnten. Aber es lässt sich allerdings die An-

---

wissermassen den Verhandlungen des Septemberconcils 256 zu Grunde gelegt (I 435, 9; 441, 6 f.).

[1]) Nur in Ep. 73 ist Ep. 72 nicht ausdrücklich erwähnt. In Ep. 74 ist im allgemeinen von den früheren Briefen die Rede.

[2]) Der Abschnitt 70, 9—21 hat zwar die Form eines allgemeinen Satzes, aber doch zeigt namentlich der 2. Teil, dass die bestimmten Erlebnisse der Gegenwart ihn gestaltet haben.

spielung auf ein solches entdecken, nämlich in dem zur Einleitung gehörigen Abschnitt 70, 25 ff. Der Verfasser hatte im Vorhergehenden von dem häretischen Frevel gesprochen, gegen die seit alters bestehende Gewohnheit aufzutreten und damit in irgend einer Weise eine Anklage gegen die Kirche auszusprechen. Keinem Gläubigen, so fährt er fort, der bei gesunden Sinnen ist, ziemt ein solches Wagnis, ganz besonders aber keinem, der irgendwie zum Clerus oder gar zum Episcopat gehört. „Ungeheuerlich aber ist es (dann), dass die Bischöfe selbst (ipsos episcopos) an solche Ärgernisse denken und sich nicht scheuen, einen Schimpf der Kirche, die die Mutter ist, — wenn sie meinen, dass in diesem Fall ein solcher vorläge — gegen das Gebot des Gesetzes und aller Schriften im höchsten Masse unehrerbietig mit eigener Schande und Gefahr aufzudecken, obwohl doch nur in dem Irrtum jener selbst der Schimpf der Kirche besteht.“ — Von hier aus gewinnt der Verfasser dann den Übergang zu seinem Thema. Darum, um den Frevel von Menschen solcher Art voll zu machen, will er nachweisen, dass, was jene[1]) als unrichtig tadeln, sowohl von den Vorfahren als von ihm und seinen Gesinnungsgenossen selbst mit Recht beobachtet worden sei und werde. — Dieser erregte Ausfall gegen die Bischöfe lässt es mir zweifellos erscheinen, dass der Verfasser durch irgend eine grosse bischöfliche Kundgebung hierzu veranlasst ist. Er kann nicht einfach seiner Entrüstung darüber Ausdruck geben wollen, dass überhaupt Bischöfe an der Neuerung sich beteiligen. Davon war schon unmittelbar vorher (70, 26 f., cf. 70, 6 ff.). die Rede; es ist etwas besonders Ungeheuerliches, was ihn empört und was ihm eigentlich die Feder in die Hand gedrückt hat. — Er will den Frevel dieser Menschen offenkundig machen, indem er zeigt, dass „sowohl von unseren Vorfahren, als von uns“ mit Recht beobachtet worden sei,

[1]) Für aliis reprehenditur 70, 34 hat schon Baluzius die Conjectur ab iis.

was jene als unrichtig tadeln. — Die Annahme liegt nahe, dass mit jener bischöflichen Kundgebung eine Synode gemeint ist, zumal wir wissen, dass verschiedene Synoden stattgefunden haben[1]). Dabei kommen aber nur die in Afrika abgehaltenen für unseren Fall in Betracht. Mögen auch bei den Orientalen zur Zeit Cyprian's und Stephan's Bischofsversammlungen zusammengetreten sein[2]) — da der Verfasser in dem ganzen Tractat gegen den carthagischen Bischof sich wendet und von dem Frevel der bischöflichen Kundgebung im Zusammenhang mit der masslosen Bewunderung redet, welche diesem von seinesgleichen zu teil wird, so hat er mit jenen Worten gewiss die Synoden resp. eine derselben im Auge, welche unter Cyprian stattfanden. — In Afrika haben sich 3 Synoden unter Cyprian's Vorsitz mit der Ketzertauffrage beschäftigt (Lipsius 215 f., O. Ritschl 112); die erste im Jahre 255; Cyprian mit 30 Bischöfen beantwortet auf dieser die Anfrage von 18 numidischen Collegen hinsichtlich der Ketzertaufe (Ep. 70). — Die zweite, von 71 afrikanischen und numidischen Bischöfen besucht (Ep. 73, 1 p. 779, 2 ff.), fand im

---

[1]) Auch der Ausdruck 71, 10 ff. gewinnt durch diese Annahme eine concrete Beleuchtung. Der Anonymus erhofft von seiner Darlegung die Wirkung, dass die unruhig erregten Menschen (turbulenti homines) jetzt wenigstens (wieder) anfangen, ihre eigene — ihnen zustehende — Angelegenheit zu betreiben und sich endlich zu beruhigen d. h. davon abzustehen, durch Reden und Beschlüsse auf Synoden anderen Vorschriften zu machen.

[2]) Dies wird aus dem Brief des Dionysius an Sixtus II. (Euseb. h. e. VII 5) geschlossen. Es bleibt aber fraglich, ob die Synoden, von denen dort die Rede ist, unmittelbar vor dem mit der Excommunication drohenden Schreiben Stephan's stattfanden, sodass sie die Veranlassung zu diesem waren (Lipsius 218), oder infolge desselben, oder ob sie — wie ich meine — mit den VII 7 genannten früheren Synoden zu Iconium und Synnada identisch sind. Dionysius würde dann durch den Hinweis auf die Festsetzungen früherer Synoden das Unternehmen Stephan's als ein besonders frevelhaftes bezeichnen wollen. Denn — so interpretirt er VII, 7 das Wort Deut. 19, 14: man soll bei seinem Nächsten die Festsetzungen nicht umstossen, welche die Väter gemacht haben.

Herbst desselben Jahres oder Ostern 256 statt. Ihr Schreiben ist die Ep. 72, an Stephan von Rom gerichtet. — Die dritte und grösste Synode[1]) tagte am 1. Sept. 256 zu Carthago (s. oben p. 19 Anm. 2).

Ist die Beobachtung richtig, dass der Anonymus unter dem unmittelbaren Eindruck einer bischöflichen synodalen Action, in der Erregung darüber zur Feder gegriffen hat, so muss seine Schrift in jedem Fall bald nach einem der 3 genannten Daten verfasst sein. Aber welches der 3 Concilien hat er im Auge? Die Entscheidung dieser Frage hängt wesentlich davon ab, welches Gewicht man den Andeutungen beilegt, wonach der Ketzertaufstreit bereits in einem entwickelten Stadium sich befindet; s. oben p. 21 f. Berücksichtigung verdient dabei noch die Thatsache, dass der Anonymus sein Schreiben als ein abschliessendes, als ein letztes Wort in dem vorliegenden Streit denkt. Er hofft, dass die Gegner doch jetzt noch (vel nunc 71, 10) sich überreden lassen und sich endlich beruhigen[2]). Hiernach muss es

---

[1]) O. Ritschl (114 ff.) hält Ep. 72 für das Schreiben der dritten Synode, aber seine Argumente erscheinen mir hier keineswegs überzeugend. Der entscheidende Grund gegen seine Meinung ist der, dass — wovon Ritschl völlig schweigt — auf der dritten Synode bereits ein Schreiben Cyprian's an Stephan in der Ketzertauffrage vorlag (Sent. Episc. 8; I, 441, 7), während Ep. 72 durchaus den Eindruck macht, die erste Äusserung der Afrikaner Stephan gegenüber in dieser Sache zu sein. Sollte Cyprian mit keinem Wort dieses erste Schreiben, in dem er mit Zeugnissen der Schrift seine Meinung begründete (I 441, 8 ff.), erwähnt haben, während er Stephan zur besseren Informirung Abschriften der Epp. 70 u. 71 mitschickt (II 776, 9 ff.)? — Auch Ernst (Zeitschr. f. kath. Theol. 18 (1894), p. 497 Not. 75) hat auf diesen Sachverhalt aufmerksam gemacht.

[2]) Dass der Verfasser auch in dem Schlusssatz 92, 12 ff. hat sagen wollen, erst nachträglich (posteriore loco) habe er an dem Streit teilgenommen (Ernst p. 236), ist nicht wahrscheinlich; jener Ausdruck wird vielmehr von der logischen Reihenfolge gemeint sein. Der Gedanke berührt sich mit dem anfangs 71, 1 ff. ausgesprochenen, wonach in erster Linie die Gewohnheit beweisend sein soll; nur als ein Zweites — eigentlich Überflüssiges — kommt die ratio hinzu.

jedenfalls als ausgeschlossen betrachtet werden, dass der Tractat de rebapt. infolge der ersten jener 3 Synoden — noch im Jahre 255 — entstanden ist. Die harten Worte über das unehrerbietige, anmassende Gebahren der Bischöfe wären in diesem Fall zu wenig am Platz. Jene 30 um Cyprian versammelten Bischöfe sind nicht einmal aus eigenem Antrieb vorgegangen, sondern haben lediglich den um Rat fragenden 18 numidischen Collegen geantwortet. Von Cyprian's Schriften — soweit sie uns bekannt sind — konnte der Verfasser damals — abgesehen von dem Concilsschreiben selbst — höchstens eine kennen. Die Numidier scheinen ausserhalb der Kirchenprovinz Africa proconsularis die ersten gewesen zu sein, die Cyprian in der Ketzertauffrage beeinflusste. Da kann man ihn doch noch nicht verherrlicht haben als den, welcher die Irrtümer aller Kirchen corrigirt habe. Und sonderbar wäre es, wenn der Verfasser meinte, am Ende des Streites zu stehen in einer Zeit, wo er in Wahrheit erst anfing.

Schwieriger ist die Entscheidung darüber, ob unsere Schrift nach dem 2. oder nach dem 3. Concil verfasst ist. Zu Gunsten des früheren Termins könnte auf das Hyperbolische der meisten jener Wendungen aufmerksam gemacht werden, welche zu besagen scheinen, dass der Streit bereits längere Zeit bestehe. Ferner sei damals nicht nur in Afrika und Numidien, sondern jedenfalls auch schon in Mauretanien die Controverse lebendig geworden (Ep. 71 ist an einen Mauretanier gerichtet p. 776, 10); ja auch Rom habe höchstwahrscheinlich schon daran teil genommen (Ep. 71, 3 p. 773, 10 ff.), so dass man etwa Anfang 256 in der That mit etwas Übertreibung hätte sagen können, Cyprian suche alle Kirchen zu beeinflussen, und ein Zwist der Brüder und Schaden der Kirche sei daraus erwachsen. Auch 4 Briefe Cyprian's in der Ketzertaufangelegenheit seien damals schon bekannt gewesen. —

Ich weiss diesen Argumenten nur das entgegen zu halten, dass noch viel verständlicher und ungezwungener

die Auslassungen des Verfassers sind, wenn er nach dem 3. Concil geschrieben hat. — Das 3. Concil war die imposanteste Kundgebung der Anhänger cyprianischer Praxis. 85 Bischöfe aus 3 Provinzen sind versammelt, 2 andere lassen sich vertreten (Sent. Episc. Nr. 83—85, Hartel I, 460); jeder von ihnen gibt öffentlich sein Votum für die Wiedertaufe der convertirenden Häretiker ab. Sie haben den bisherigen „Irrtum" der Kirche aufgedeckt und ihr dadurch einen „Schimpf" zugefügt (III 70, 20 ff.), d. h. sie haben in der That erklärt, dass jetzt die Wahrheit enthüllt sei, und dass darum nur Böswilligkeit oder Undankbarkeit gegen Gott ferner die Gewohnheit der Kirche vorschützen könne (Sent. Episc. 28. 30. 56. 63. 77). Cyprian war zweifellos das Haupt der Versammlung und die Seele der ganzen Action. Die Einmütigkeit und Entschlossenheit, mit der hier die Afrikaner sich um den carthagischen Bischof scharten, mag durch das jedenfalls gespannte Verhältnis der Versammlung Rom gegenüber[1]) wesentlich erhöht sein. — Wohl verständlich, dass sie dann bewundernde Anerkennung für die Klugheit und Standhaftigkeit ihres Führers hatten, die dem Gegner als ein „leeres Rühmen" und das „Staunen der Häretiker" erscheint, dessen Folie Spaltungen in der Kirche, Zwietracht und Feindschaften sind (70, 15). — Jetzt lagen wirklich eine ganze Reihe von cyprianischen Schriften vor, vor allem die bedeutendste im ganzen Streit, der Brief an Jubaian (Ep. 73), dessen Auseinandersetzungen allen auf dem Concil Versammelten vorgelesen wurden und der allen, welche die häretische Taufe verwarfen, gewiss ein Hauptrüstzeug

---

[1]) Auch O. Ritschl, der den versöhnlichen Charakter des dritten Concils stark betont (113 f. 120), leugnet doch nicht, dass dieses eine Spitze gegen Stephan hatte. S. p. 118: „die Stimmung gegen Stephanus war gereizt". Cf. 114 Anm. 1; 116—117. J. Ernst (Z. f. kath. Theol. 18 [1894], p. 484 ff.) sucht freilich den Charakter des „Oppositionsconcils" in jeder Form in Abrede zu stellen — nach dem Vorgang von Grisar (Cyprians „Oppositionsconcil" gegen Papst Stephan: in Z. f. kath. Theol. 1881, p. 193 ff.).

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL
ST. MICHAEL'S
COLLEGE

zur Verteidigung ihrer Ansicht gewesen ist. — Der Streit hatte seinen Höhepunkt erreicht. Mag auch, als die 85 Bischöfe zusammentraten, die Ausschliessung der Afrikaner von der Kirchengemeinschaft seitens des römischen Bischofs [1]) noch nicht erfolgt gewesen sein [2]), so hat dann doch zweifellos die Kundgebung des Concils Stephan's Erbitterung aufs höchste erregt und bald den Bruch veranlasst. — Da macht der unbekannte Bischof, von Eifer für die althergebrachte kirchliche Gewohnheit, von Erbitterung gegen die Neuerer und von Schmerz über die Zwistigkeiten und Spaltungen in der Kirche beseelt, einen letzten Versuch, durch eine eingehende Abhandlung über die schwebende Frage die cyprianische Partei doch wenigstens jetzt noch von dem Unrecht ihrer Auffassung zu überzeugen, damit die Gewohnheit, und mit ihr Friede und Ruhe unter allen Brüdern wieder herrschen möge. — Aber ist denn wirklich in dem Tractat bereits von Verhandlungen mit Rom die Rede? Th. Zahn leugnet dies (Gesch. d. Ntlichen Canons II, 2; 881 Anm. 2); die Schrift stamme daher aus einer Zeit, in der die Controverse noch auf afrikanischen Boden beschränkt war. — Allerdings ist weder Rom noch Stephan in de rebapt. direct genannt. Aber ist dies etwa bei den Verhandlungen des 3. Concils oder in dem Brief an Quintus (Ep. 71, 3) der Fall? Und

---

[1]) Ep. 75, 6. 24. 25 (813, 29; 825, 15 ff.; 826, 3 ff.; 827, 4 f.).

[2]) Die von Cyprian zur Eröffnung des dritten Concils gesprochenen Worte (I, 436) sind verständlich sowohl unter der Voraussetzung, dass den Afrikanern die Kirchengemeinschaft bereits aufgekündigt war, als bei der Annahme, dass Stephan nur damit gedroht hatte. Ersteres ist die Meinung von Gieseler (Lehrbuch d. Kirchengesch. 1824 I, p. 224), Rettberg, p. 186, Lipsius, Chronologie p. 216; letzteres die von Fechtrup 228. 234 ff.; unentschieden äussern sich Mattes (Tübinger kath. theol. Quartalschrift 1849, p. 587) und Hefele, Conciliengeschichte I, 93 f. — Dass in den Anspielungen I, 436, 1 ff. jedenfalls der Protest gegen die herrische Anmassung Stephan's hindurchklingt — wenn Cyprian auch nicht Gleiches mit Gleichem vergelten will —, wird nicht geleugnet werden können (im Gegensatz zu Ritschl 113 f., 120; Ernst, Z. f. kath. Theol. 1894, p. 484 ff.).

doch wird man nicht zweifeln, dass in beiden Fällen Anspielungen auf das Gebaren des römischen Bischofs vorliegen. Für die, denen die Vorgänge des Ketzertaufstreites bekannt sein mussten, waren die allgemeinen Andeutungen über die vorhandenen Differenzen wohl verständlich; diese fehlen aber, wie wir sehen, auch unserer Schrift durchaus nicht. Welche Veranlassung sollte für den Anonymus bestehen, von dem zu berichten, was alle wussten! Seine Absicht ist allein darauf gerichtet, den gefährdeten Frieden der Kirche durch seine Abhandlung über die Taufe wiederherzustellen. Nach der Erwartung, die Zahn von der historischen Berichterstattung des Anonymus hegt, müsste er urteilen, dass die Schrift sogar noch vor dem 2. Concil verfasst sein müsse. Denn bei diesem waren doch auch schon Verhandlungen Cyprian's mit Rom im Gang (Ep. 72).

Die Behauptung ist demnach aufrecht zu erhalten, dass die geschichtliche Situation, welche unser Tractat voraussetzt, der Zeit unmittelbar nach dem Septemberconcil 256 am besten entspricht.

Aber diese These ist schliesslich noch gegen eine Untersuchung über die Abfassungszeit des Tractates zu verteidigen, welche auf einem anderen Wege als dem von uns eingeschlagenen zu einem anderen Resultat kommt. Es handelt sich um die bereits mehrfach erwähnte Abhandlung von J. Ernst in der Zeitschrift f. kath. Theologie XX, 2 (1896). Ernst ist der Meinung, dass der Tractat zwischen dem 72. und 73. Brief der cyprianischen Sammlung — also vor dem 3. Concil — verfasst sein müsse; denn erst in Ep. 73 werde unzweideutig auf ihn Bezug genommen, während dieser andererseits auf Epp. 69—72 zum Teil mit Wahrscheinlichkeit (Ernst 239), zum Teil „deutlicher und ganz unverkennbar" (241) hinweise. — Die Methode dieser Untersuchung, welche die Spuren einer litterarischen Beziehung zwischen dem Tractat und den übrigen aus dem Ketzertaufstreit erhaltenen Schriftstücken aufzufinden sucht, ist durchaus berechtigt, und wir hätten jedenfalls einen ähnlichen Ver-

such machen müssen (s. oben p. 18 Anm. 2). Wir thun es nunmehr in der Form, dass wir die Berechtigung der Resultate Ernst's prüfen.

Jene genaue Festlegung unserer Schrift ist für Ernst wesentlich desshalb möglich, weil — wie er meint — der Anonymus „eine ganz singuläre Theorie" hinsichtlich der Taufe vertritt, „welche in der altchristlichen Litteratur kaum ein Analogon haben dürfte" (p. 224 Anm. 1, cf. p. 208. 218. 222. 230. 233 Anm.), und welche namentlich zu der Lehre Stephan's in „diametralem Gegensatz" stehe (218 f. 225). Der Anonymus trenne nämlich scharf zwischen dem baptisma aquae und dem baptisma spiritus; die Wassertaufe — auch die innerhalb der Kirche gespendete — entbehre für sich der Gnadenwirkung des heiligen Geistes; sie gebe nur eine Anwartschaft auf die eigentliche Heilstaufe des Geistes, welche sich in der Handauflegung des Bischofs vollzieht, und müsse durch diese ergänzt werden.

Es ist richtig: die genannte Anschauung ist wiederholt von unserem Bischof ausgesprochen. Aber die Meinung, dass er hiermit eine ganz singuläre Theorie vertrete, ist haltlos. Denn die Trennung zwischen Wassertaufe und Geistesempfang, die Auffassung des zweiten Actes als des notwendigen Complements zum ersten, entspricht einer — wie es scheint — zur Zeit des Verfassers allgemein kirchlichen Vorstellung. Schon Tertullian, der zwar die Kraft des Wassers bei der Taufe in stärkster Form betont (de baptismo 3)[1]), sagt doch an anderer Stelle: non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur (a. a. O. 206, 15 f., cf. cp. 8 p. 207). Deutlicher tritt bei Cyprian die Trennung der beiden Acte hervor. Wie die Taufe der Samaritaner seitens des Philippus durch die Handauflegung der Apostel zum Zweck des Geistesempfangs ergänzt wurde, so — führt Cyprian Ep. 73, 9, p. 784 f. aus — „wird es auch jetzt bei

[1]) Corpus Script. Ecclesiast. Latin. XX, 1, ed. Reifferscheid-Wissowa, p. 202 f.

uns gehandhabt, dass die in der Kirche Getauften den Vorgesetzten der Kirche dargebracht werden und durch unser Gebet und Handauflegen den heiligen Geist empfangen". So sehr ist ihm die Handauflegung etwas Selbständiges neben der Wassertaufe geworden, dass er sagen kann, es sei nötig sacramento utroque (nasci) (Ep. 72, 1, p. 775, 16). In ähnlichem Sinn lautet das Votum des Bischofs Nemesianus von Thubunas (Sent. Episc. 5; I, 439, 5 ff.). Auch Firmilian kennt das Nebeneinander von Taufe und Handauflegung zum Geistesempfang (Ep. 75, 18, p. 822, 10 ff.). Der Ausdruck baptisma spiritus für die Handauflegung ist zwar bei Cyprian und den anderen nicht nachzuweisen; er könnte jedoch durchaus nicht auffallen, wenn doch die Handauflegung als ein sacramentum, wodurch die geistliche Geburt erfolge, neben das der Wassertaufe gestellt wird. — Ebensowenig wie die Tauftheorie des Anonymus selbst ist nun auch die besondere Anwendung auffallend, die er von ihr zur Verteidigung der traditionellen Praxis bei der Aufnahme von Häretikern macht. Bei den Ketzern, sagt er, findet eben lediglich die Wassertaufe statt — da ja der heilige Geist ausserhalb der Kirche nicht sein kann (p. 82, 12); sie nützt für sich allein zum Heil nichts; aber sie ist doch wirksam, sofern sie durch die Geistestaufe, welche an dem reumütig zur Kirche zurückkehrenden Häretiker durch die bischöfliche Handauflegung vollzogen wird, ihre Ergänzung findet. Auf die Geistestaufe kommt es vor allem an! — Diese Art, die Ketzertaufe zu verteidigen, soll nun in diametralem Gegensatz zu Stephan's Lehre stehen, sofern dieser eine Wiedertaufe darum verwerfe, weil bereits mit der häretischen Taufe die volle Gabe der Gnade unmittelbar verbunden sei (Ernst p. 218; Ep. 75, 8. 17. 18, p. 815, 9 ff., 821, 25 ff., 822, 7 ff.). — Es handelt sich hier wesentlich um die Frage, ob nach Stephan's Anschauung auch bei den Häretikern der heilige Geist gegeben werden konnte oder nicht, ob dementsprechend die Handauflegung bei der Rückkehr eines Häretikers zur Kirche die Bedeutung der Geistes-

mitteilung, der Ergänzung der häretischen Taufe, oder die eines einfachen Pönitentialactes hatte. Die Meinungen über diesen Punkt sind sehr geteilt. Höfling I, 501, Mattes (Artikel „Ketzertaufe“ in d. Tübing. Theol. Quartalschrift, Bd. 31 [1849], p. 619 ff.), J. Peters (Der heilige Cyprian von Carthago; Regensburg 1877, p. 546 f.) entscheiden sich — wenn auch in verschiedener Weise — für die erstgenannte Auffassung; Walch II, 347, Rettberg 161 ff., Fechtrup 224 ff., Schwane (Dogmengesch. I², Freiburg i. B. 1892, p. 535 f.) treten für die andere ein; Hefele (Conciliengeschichte I, 103 ff.) sucht beide Standpunkte zu vereinen.

Es ist nun allerdings richtig, dass die Worte Stephan's, wie sie uns von seinen Gegnern mitgeteilt werden, zum Teil die Vermutung aufkommen lassen, als ob er die häretische Taufe als vollgiltig angesehen und dementsprechend die Handauflegung bei der Rückkehr eines Häretikers nicht als eine Ergänzung der Taufe, sondern als einen lediglich pönitentialen Act betrachtet hätte; s. das Citat aus Stephan's Brief Ep. 74, 1 (799, 15 ff.)[1]); cp. 2 (800, 18 f.), cp. 3 (801, 13); ferner die oben p. 31, 31 f. genannten Stellen. Aber einmal ist mit dem Ausdruck in paenitentiam nicht ausgeschlossen, dass die Handauflegung für Stephan noch etwas mehr bedeutete als einen pönitentialen resp. reconciliatorischen Act. Unser Anonymus sagt umgekehrt von der Handauflegung nie ausdrücklich, dass sie in paenitentiam geschähe, und doch ist anzunehmen, dass sie ihm diese Bedeutung auch gehabt hat, da er so angelegentlich die Notwendigkeit der Busse für die convertirenden Häretiker betont[2]). Vor allem aber geht aus der Polemik Firmilian's deutlich hervor, welche Meinung der römische Bischof gehabt hat. Hat Stephan Recht — so polemisirt Firmilian, indem er sich ausdrücklich gegen diesen wendet (Ep. 75, 12, p. 818) —

---

[1]) Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam.

[2]) 69, 16; 74, 17. 31 f.; 77, 3 f. 22 f. 30; 82, 15; 90, 16.

dass der Häretiker in Christo getauft ist, so ist auch Christi Gegenwart und Heiligkeit bei ihm, so hat er auch Christus angezogen. Dann aber ist es zwecklos, dass dem zur Kirche kommenden Häretiker die Hand zum Empfang des heiligen Geistes aufgelegt wird. Aus dieser Argumentation, welche das Verfahren des Gegners als unlogisch erweisen will, geht deutlich hervor, dass auch Stephan der häretischen Taufe zwar eine gewisse Wirksamkeit zugeschrieben hat, aber den Empfang des Geistes doch erst an die Handauflegung geknüpft sein liess. Zu dem gleichen Resultat führt die Deduction in Ep. 75, 18 (822, 7 ff.); auch sie wird ihre Spitze gegen Stephan selbst kehren, da dieser als Subjekt zu inquit (822, 7) dem Zusammenhang nach (821, 25) gedacht werden muss, cf. Ep. 75, 8 (815, 11 f. 21 f.)[1]).

Dem dargelegten Zusammenhang nach bleibt zur Verteidigung jener anderen Ansicht von Stephan's Standpunkt in der Ketzertauffrage nur die Ausflucht, dass Firmilian (Cyprian) die Meinung Stephan's mit der unseres Anonymus und seiner gleichgesinnten afrikanischen Collegen verwechselt habe (Fechtrup 227 f.).

Dieselbe Anschauung, die wir bei Stephan und dem Anonymus finden, muss schon von den Gegnern Cyprian's vertreten worden sein, welche er Ep. 69, 10 (759, 5 ff.) bekämpft; sie erkannten an, dass eine Taufe bei den Häretikern stattfinde, aber nicht eine Mitteilung des Geistes; diese erfolge vielmehr erst durch die bischöfliche Handauflegung bei der Rückkehr des Häretikers zur Kirche (Ep. 69, 11; p. 760, 3 f.). Also ist die Theorie des Anonymus in keinem Fall — selbst abgesehen von dem Standpunkt Stephan's — eine singuläre[2]), und es ist verkehrt, überall

[1]) Höchstwahrscheinlich zielt auch die Beweisführung Cyprians in Ep. 74, 5 (802 f.), welche denselben logischen Gang wie die in Ep. 75, 12. 18 einhält, gegen den römischen Bischof, da der ganze 74. Brief sich wesentlich gegen ihn wendet.

[2]) Das Urteil Hofling's scheint mir nach dem Dargelegten durchaus zutreffend, wenn er sagt (a. a. O. I, 500): Was Cyprian und

da, wo gegen sie polemisirt wird (in Ep. 73. 74 und auf dem 3. Concil), die Spuren unseres Tractates finden zu wollen.

Das specielle Resultat, zu dem Ernst auf diese Weise hinsichtlich der Abfassungszeit von de rebaptismate kommt, ist übrigens auch nach seinem eigenen Kriterium falsch, wenn doch bereits in Ep. 72 und sogar in Ep. 69, wie eben gezeigt wurde, jene Theorie bekämpft wird.

Besondere Berücksichtigung verlangen noch zwei Abschnitte in Ep. 73, die nach Ernst's Meinung (229 f.) für seine These doppelt beweisend sind. Cyprian wendet sich nämlich in Ep. 73, 9 gegen diejenigen, welche die Geschichte von den Samaritanern (Act. 8) — die zwar getauft waren, aber erst nachträglich den heiligen Geist empfingen — zum Beweise dafür verwerten, dass auch bei den zur Kirche zurückkehrenden Häretikern wohl die Handauflegung, nicht aber eine neue Taufe vollzogen werden müsse. Diese Berufung auf die Samaritaner lesen wir bei dem Anonymus cp. 3 u. 4. (73). Aber damit ist doch keineswegs eine directe Bezugnahme Cyprian's auf diese Stelle erwiesen. Denn wenn man überhaupt die Trennung von Wasser- und Geistestaufe zu dem Zweck betonte, um eine Wiedertaufe der Häretiker als unnötig zu erweisen — und das war, wie wir sahen, nicht etwas Singuläres — so musste als biblisches Beispiel die Geschichte von den Samaritanern Act. 8 sehr nahe liegen.

Nicht viel anders verhält es sich in dem zweiten Fall (Ernst, 230 ff.). Cyprian hat es Ep. 73, 22 (795, 15 ff.) mit einem Gegner zu thun, welcher dem Satz von der Notwendigkeit der Taufe den Fall entgegensetzt, dass jemand als

---

Firmilian von ihren Gegnern unterschied, war nicht sowohl das, dass sie der Handauflegung eine geringere Notwendigkeit und Bedeutung zuschrieben, als das, dass sie einen unzertrennlicheren Zusammenhang zwischen ihr und der Taufe statuirten, und die zweite Wirkung des Geistes nur da anerkannten, wo sie auf dem Grunde der ersten in einer nicht ketzerischen, sondern kirchlichen Wassertaufe stattfand.

Katechumene den Märtyrertod erleidet und auf diese Weise, ohne getauft zu sein, das Heil erwirbt. Eben dies führt der Anonymus c. 11, p. 82 f. aus. — Aber folgt daraus, dass er zuerst oder er allein jenen Einwand ausgesprochen hat? Musste dieser nicht wiederum allen leicht zur Hand sein, welche ein Interesse daran hatten, die unumgängliche Notwendigkeit der Wassertaufe zum Heil zu leugnen? Schon Tertullian sagt deutlich, dass diese durch die „andere Taufe“ (nach Lc. 12, 50)[1]) ersetzt werde (de baptismo 16; a. a. O. 214, 22)[2]). — Ernst macht weiter geltend, dass die naive Art, in der der Anonymus seine Argumentation mit einer Frage an Cyprian einleite (quid autem statues in personam eius verbum audientis . . . 82, 31) nicht möglich sei, wenn er Ep. 73 gekannt hätte, in der Cyprian ja deutlich schon die Antwort gegeben hatte. Aber man darf hier den rhetorischen Charakter der Frage des Anonymus nicht ausser Acht lassen. Seine Schrift ist nicht an Cyprian direct gerichtet (69, 13. 71, 18); er will diesen nicht zur Gegenrede veranlassen (92, 12 ff.). Seine Absicht ist eine allgemeinere, nämlich die, allen Brüdern die schwebende Streitfrage klar zu machen und die Gründe für seine Auffassung darzulegen. Dass er dabei ein schlagendes Argument in der eindrucksvollen rhetorischen Frage an den Gegner wiederholte, auch wenn er vielleicht recht gut wusste, wie dieser sich verteidigen würde oder verteidigt hatte, kann in einer polemischen Erörterung nicht Wunder nehmen; ihm blieb das Beispiel des Katechumenen-Märtyrers beweisend genug gegen Cyprian's Theorie von der unbedingten Notwendigkeit der Wassertaufe, um es auch hier wieder vorzubringen.

---

[1]) cf. Tertullian, de pudic. 22 (a. a. O. p. 272, 25); Irenaeus I, 14, 1 (ed. Harvey I, 182).

[2]) Die sprachliche Parallele zwischen Cyprian und dem Anonymus in dem Ausdruck adprehensus in nomine Christi confiteri (Ernst 231, Anm. 1) ist auch nicht auffallend. Ähnlich redet Novatian (bei Cypr. Ep. 8, p. 487, 16), Cyprian, p. 648, 10. 694, 13 f.

Ausser den genannten Argumenten, welche die Stellung unseres Tractates vor Ep. 73 beweisen sollen, bringt Ernst noch eine ganze Reihe anderer für die gleiche These vor (p. 225—228). Aber es verlohnt sich nicht, auf diese gründlicher einzugehen, da ihr Vertreter selbst die Empfindung hat, dass ihre Beweiskraft nicht sehr schlagend ist (p. 228). Wohl mag in den meisten der angeführten Stellen aus Ep. 73 u. 74 eine polemische Beziehung auf gegnerische Behauptungen zu erkennen sein, aber es handelt sich dabei immer um Einwände, welche so allgemeiner Art sind, dass man sie nicht als das besondere Eigentum des Anonymus gelten lassen kann. Die Stellen, welche Ernst verwertet, sind: Ep. 73, 21 (795, 7—9) und de rebapt. 7 (78, 19 ff.); hier fehlt jeder Anlass, eine directe Beziehung anzunehmen. — Ep. 73, 11 (786, 3 ff.) und de rebapt. 14 (87, 14 ff.); in beiden Fällen wird Joh. 7, 37 f. citirt, aber auf die eigentümliche Deutung des Anonymus nimmt Cyprian gerade keinen Bezug. — Ep. 73, 24 (796, 22 ff.) und de rebapt. 10 (82, 27 ff.): das Anstössige einer zweiten Taufe schrecke die Häretiker davon ab, wieder zur Kirche zurück zu kehren. — Ep. 73, 16 (789, 21 ff.), 74, 5 (802, 22 ff.) und de rebapt. 7 (78, 8 ff.), 15 (89, 17 ff.), 4 (74, 21 f.): die Häretikertaufe wird durch den Hinweis auf die Kraft des dabei angerufenen Namens Jesu verteidigt; aber dies thut auch Stephan Ep. 75, 18 (822; 821, 25) cf. Ep. 75, 9 (815, 26 ff.). — Ep. 73, 13 (787, 8. 18 ff.) und de rebapt. 1 (69, 18 ff.), 6 (77, 8 ff.): Berufung auf die Gewohnheit der Kirche und Autorität der Apostel; aber auch Ep. 74, 1 (799, 16), 75, 5 (813, 2), 75, 6 (813, 31 ff.), 71, 2—4 (772 f.), 70, 1 (767, 5 f.). — Ep. 73, 11 (786, 13 f.) und de rebapt. 1 (70, 13 ff. 27 ff.): Cyprian wird als ein Feind der Wahrheit und Einheit geschmäht.

Besonders frappant erscheint Ernst noch die Bezugnahme von Ep. 73, 3 (780, 12) auf de rebapt. 72, 31 und 77, 10 ff. Aber Cyprian hatte ja bereits in Ep. 70 u. 71 (767, 5, 774, 12 ff.) die Erklärung abgegeben — natürlich

einem Einwand von der anderen Seite gegenüber — dass es sich bei seiner Sache nicht um eine Neuerung handele. Auch ist die in Ep. 73 gebrauchte Wendung repentina res (780, 12) keineswegs so auffallend, dass sie nur durch das nunc primum repente des Anonymus 77, 12 erklärt würde; das Adjectivum repentinus kommt bei Cicero, Caesar, Livius und Tacitus vor (Georges II, 2074), ferner Ep. 30, 2 (550, 7); Ep. 61, 3 (696, 22).

So wenig es möglich ist, in Ep. 73 u. 74 eine directe Beziehung auf den Tractat de rebapt. zu erkennen, so wenig lässt sich andererseits dessen Abhängigkeit von den Epp. 69 bis 72 erweisen, wenn es auch an sich für wahrscheinlich zu halten ist, dass der Anonymus jene Briefe gekannt hat. Ernst macht freilich auch hier eine Reihe von Stellen namhaft, in denen er an Sätze aus den betreffenden Briefen angeknüpft habe. Aber dabei ist entweder die Auslegung Ernst's eine gezwungene resp. keineswegs sichere[1]), oder es handelt sich um Abwehr von Einwänden und Behauptungen, welche zu den allgemeinsten, häufigst wiederholten Thesen der cyprianischen Partei gehörten. Ist etwa die Ep. 69, 10. 11 ausgesprochene These, gegen welche der Kern unseres Tractates sich richten soll (Ernst 236 ff.), — dass nämlich die Häretiker überhaupt nicht taufen könnten, weil der h. Geist ihnen fehle — nicht jederzeit von Cyprian verfochten worden, wenn er betont, dass ausserhalb der Kirche überhaupt kein Heil sei (s. Ep. 74, 4 (802, 16 ff.); Ep. 73, 21, p. 795, 3 ff.)[2])?

[1]) So ist aus den Worten sed ad haec, ut soles, contradices, opponendo nobis . . . . 78, 29 nicht die Bezugnahme auf eine bestimmte Stelle in Cyprian's Schriften zu folgern (Ernst 240); der Anonymus will nur im allgemeinen sagen, dass es des Gegners Art sei, Einwendungen zu machen; ebenso verhält es sich de rebapt. 3 (72, 31 ff.); ähnlich de rebapt. 5, p. 75, 8 ff. (Ernst p. 241. 243 Anm.); die Worte ut non ignoratis können als ein einfach rhetorischer Appell an die Schriftkenntnis der Gegner oder auch der Leser überhaupt verstanden werden.

[2]) Cyprian beschäftigt sich an den betreffenden Stellen überdies fast nur mit den Spendern der Taufe; davon redet der Anonymus aber

Ebenso verhält es sich mit der angeblichen Beziehung von de rebapt. 7 (78, 10—19) auf Ep. 70 p. 767, 20—768, 5 (Ernst 239 f.); denn die gleichen Gedanken werden Ep. 73, 7 (783 f.), 74, 4 (802, 16 ff.), 74, 5 (803); Ep. 69, 11 (759 f.) und andererseits de rebapt. 76, 11 ff., 82, 20 ff., 89, 17 ff. ausgeführt. — Nicht anders ist es mit dem Verhältnis von de rebapt. 8 zu Ep. 71, 2 p. 772, 16 ff. (Ernst 240 f.) (cf. oben p. 37 Anm. 1). Denn dass der rechte Glaube und vor allem die Zugehörigkeit zu der einen Kirche das Kriterium einer gültigen Taufe sei, betont Cyprian nicht nur hier, cf. Ep. 73, 9. 4. 14. 21 (781, 8 ff.; 784 f.; 789, 2; 795, 2 ff.), Ep. 74, 2 (801, 1 ff.). — Unverkennbar erscheint Ernst (241 f.) die Abhängigkeit des Anonymus (72, 31 ff.) von Ep. 72, 1 (775, 15 ff.); aber selbst wenn dieser das Wort Joh. 3, 3. 5 als eine Entgegnung Cyprian's gekannt hätte (s. oben Seite 37 Anm. 1), so ist doch jene Folgerung abzulehnen. Denn das gleiche Citat findet sich auch Ep. 73, 21 (795, 13 f.) und die damit gestützte These von der notwendigen Zusammengehörigkeit der Wasser- und Geistestaufe ist ja dem carthagischen Bischof auch ausserdem geläufig; Ep. 69, 11 (760, 1 ff.), cf. 73, 9 (784 f.). Aus diesem Grunde ist es schliesslich auch abzulehnen, dass die Ausführungen de rebapt. 3. 4. 5 (74, 27 ff.; 75, 22 ff.) und de rebapt. 11 (82, 31 ff.) — über die Katechumenen-Märtyrer — (Ernst 242 ff.), welche sämtlich die enge Zusammengehörigkeit von Wasser- und Geistestaufe bestreiten, gerade durch Ep. 72, 1 bestimmt seien.

überhaupt erst in zweiter Linie und auf den eigentümlichen, aus Joh. 20, 21—23 genommenen Beweisgrund Cyprian's (Ep. 69, 11) geht er gar nicht ein. — Beide Bischöfe kommen auf die Johannestaufe zu sprechen (Ep. 69, 11, p. 759, 20 ff.), de rebapt. 2, p. 71, 19 ff. (Ernst 237 f.). Aber die betreffende Ausführung des Anonymus ist durchaus nicht polemisch motivirt; sie dient lediglich als Ausgangs- und Stützpunkt seiner ganzen Abhandlung cf. 92, 1 ff. und geht gerade auf den merkwürdigen Satz Cyprians, dass Johannes nur desshalb habe taufen können, weil er von Mutterleib den Geist besessen, gar nicht ein.

Die Meinung, dass die Beziehungen des Tractates zu der übrigen Litteratur des Ketzertaufstreites ihm seine Stellung zwischen Ep. 72 u. 73 anwiesen, dürfte also nach unserer Kritik als haltlos erscheinen; diese bestätigt vielmehr in der Hauptsache die Bemerkung Fechtrup's p. 207, wonach die Schrift de rebaptismate mehr als eine Widerlegung sämtlicher von Cyprian — auch im 73. Brief — vorgebrachten Beweise erscheint, während andererseits die von Cyprian bekämpften Gründe der Gegner solche sind, welche sich jedem nahe legen mussten, der eine Wiedertaufe der Häretiker verwarf.

Wichtiger noch als die Frage nach der genaueren Abfassungszeit des Tractates ist die nach der Person und vor allem nach der Heimat des Autors. Der Verfasser gehört, wie wir sahen (oben p. 17 Anm. 1), zum Episcopat[1]). Aber lässt sich seine Persönlichkeit nicht näher bestimmen?

Bei dem gegensätzlichen Standpunkt, den unser Bischof zu dem carthagischen einnimmt, und bei dem persönlich erregten Ton gegen letzteren ist es begreiflich, dass man hinter dem Anonymus den energischsten Gegner Cyprian's im Ketzertaufstreit, Stephan von Rom, vermutet hat (Fleury, Histoire ecclésiastique, Paris 1724, Tom. II. p. 300. cf. Ernst

---

[1]) Nur aus jener Stelle, p. 82, 5 ff., kann dies gefolgert werden, nicht auch, wie Ernst p. 206, Th. Zahn a. a. O. II, 2, p. 881 Anm. 2, Rettberg p. 191 annehmen, aus dem Umstand, dass der Anonymus seinen Gegner — Cyprian — mit frater anredet (73, 21). Denn nicht nur war der Brudername damals eine allgemeine Bezeichnung der Christen untereinander — in der Einzahl wie in der Mehrzahl — (II 466, 17; 504, 20; 512, 1 u. öfter), sondern auch speciell der Bischof konnte von einem Nichtbischof (Presbyter, Diacon, Confessor) — und zwar in der Anrede — „Bruder" genannt werden (Ep. 30, 1, p. 549, 10; Ep. 31,1, p. 557, 5; Ep. 36, 1, p. 572, 11 u. öfter), wie andererseits der Bischof nicht nur niederen Clerikern (II, 465, 5; 478, 11; 484, 20 u. öfter), sondern auch Laien den Brudernamen gab (Ep. 17, 1, p. 521, 2. 4).

Ein Beispiel dafür, dass ein einfacher Laie den Bischof „Bruder" nennt, habe ich nicht gefunden; aber ist denn überhaupt ein Laienbrief aus jener Zeit erhalten?

217, Anm. 2). — Aber diese Hypothese ist unhaltbar. Zwar sind Schriften von Stephan nicht mehr erhalten, die wir mit der unsrigen vergleichen könnten, jedoch Nachrichten über solche. Es ist nicht ganz klar, wie viele Schreiben der römische Bischof im Ketzertaufstreit nach Afrika gerichtet hat; nach den vorhandenen Notizen jedenfalls nicht mehr als 4 (Lipsius, Chronologie p. 215 f.). Aber mit keinem derselben kann unser Tractat identisch sein. Die Spur des ersten findet man auf Grund von Ep. 71, 3, p. 773; in so früher Zeit ist unser Tractat — von anderen Gründen abgesehen — keinesfalls denkbar (s. oben p. 26). — Weiter wird Stephan als Verfasser des Briefes vermutet, von dem Jubaian — nach Ep. 73, 4, p. 781, 1 ff. — eine Abschrift an Cyprian geschickt hat (Lipsius 216; O. Ritschl 114, Anm. 1). Jedoch, jener Brief ist sicher nicht mit unserem Tractat identisch; denn in ihm war, wie Cyprian zweimal hervorhebt, p. 781, 6. 19, Marcion namentlich erwähnt. Davon findet sich aber bei dem Anonymus nichts [1]). Es ist lediglich eine Ausrede, wenn Peters (a. a. O. 519) meint, Cyprian habe Marcion zum Vertreter der in dem anonymen Tractat erwähnten häretischen Meinung gemacht, weil es ihm in der Polemik bequemer gewesen sei, mit Personen, als mit Principien umzuspringen (s. Fechtrup 207 f., Ernst 221 f.) Ein drittes Document Stephan's aus dem Ketzertaufstreit würde der Brief sein, welchen er an Cyprian in Erwiderung auf dessen Synodalschreiben [2]) gerichtet hat (Ep. 74, 1 p. 799, 9 ff.). In Ep. 74, p. 799, 15 ff.; 802, 8 ff. und Ep. 75, p. 814, 5 ff. sind einige Worte daraus citirt. Nach

---

[1]) Hiermit ist zugleich die Meinung von Peters (a. a. O. 519) abgewiesen, welcher zwar nicht Stephan für den Verfasser jenes Briefes hält, aber diesen doch für identisch mit dem Tractat de rebaptismate erklärt.

[2]) Ob unter diesem das Schreiben der zweiten Synode — so die gewöhnliche Annahme (Rettberg 181 f.; Lipsius 216; Fechtrup 216) — oder das der dritten (O. Ritschl 119 f., s. oben p. 25 Anm. 1) zu verstehen ist, bleibt in diesem Fall gleichgültig.

diesen Citaten hat sich Stephan für seine Praxis auch auf das Beispiel der Häretiker berufen, die ja ebenfalls die zu ihnen Übertretenden nicht wiedertauften. Aber von diesem Argument lesen wir in unserm Tractat wieder gar nichts. Endlich hat Stephan den Afrikanern die Kirchengemeinschaft aufgekündigt in einem Schreiben, in dem er Cyprian einen Pseudochristen, Pseudoapostel und trügerischen Arbeiter schalt (Ep. 75, p. 827, 4 ff.; 826, 3 ff.; 825, 16 ff.; 813, 28 f.)[1]). Dass dies nicht in unserem Tractat geschehen sein kann, welcher letztlich überzeugen und der Eintracht in der Kirche dienen will (71, 17 f.; 92, 12 ff.), ist deutlich. — Wenn nun der Tractat de rebapt. mit keinem der Schreiben identisch ist, als deren Verfasser Stephan von Rom in Betracht kommt, so wird dieser überhaupt als Autor unserer Schrift auszuschliessen sein. Denn es ist sehr unwahrscheinlich, dass eine Abhandlung von dem Umfang der unseren, deren Verfasser der römische Bischof wäre, in der Litteratur des Ketzertaufstreites gar nicht als solche erwähnt sein sollte. Auch die umfangreiche Ep. 75, die doch aus der Zeit nach dem 3. Concil stammt und recht eigentlich gegen Stephan gerichtet ist, lässt in nichts vermuten, dass der römische Bischof der Verfasser unseres Tractates sei. Sollte er ihn aber erst nach dem Firmilianbrief verfasst haben? Dagegen spricht, dass man aus unserem Tractat den Eindruck erhält, sein Verfasser habe seinerseits zum ersten Male in der schwebenden Streitfrage das Wort ergriffen (69, 13 ff.; 70, 5 ff., 32 ff.), was auf Stephan zu jener Zeit jedenfalls nicht passen würde. Es fehlt zudem, wie schon erwähnt wurde, der Abhandlung de rebaptismate gerade das Moment, welches in Stephan's Kundgebungen besonders hervorgetreten sein muss[2]): das Herrische der Gesinnung, die drohend Gehorsam

[1]) O. Ritschl (p. 122) hält bereits den in Ep. 74 erwähnten Brief Stephan's für dessen Absageschreiben an die afrikanische Kirche.

[2]) Nicht nur nach den Andeutungen seiner Gegner Cyprian (Ep. 71, 3, p. 773; Ep. 74, 1, p. 799, 13. ep. 10, p. 807, 12 ff.) und Firmilian (Ep. 75, 17, p. 821, 14 ff. s. oben Z. 8), sondern auch nach dem

fordert und anderenfalls vor einem Bruch nicht zurückschreckt. Unser Verfasser verlangt freilich auch Gehorsam gegen die Überlieferung, aber ohne irgendwie seine eigene Person oder die Autorität des römischen Stuhles hervorzukehren; und er kennt offenbar kein grösseres Unglück, als wenn Spaltungen und Feindschaften innerhalb der Kirche entstehen (70, 15 ff.; 71, 2 ff., 17 f.; 92, 12 ff.). — Ein Nachfolger Stephan's (Fleury a. a. O.) kann schon deshalb als Verfasser unseres Tractates nicht in Betracht kommen, weil wir als terminus ad quem seiner Abfassung die Zeit unmittelbar nach dem Septemberconcil 256 gefunden haben, Stephan aber erst am 2. Aug. 257 gestorben ist (Lipsius 213 f.).

Der Versuch, unseren Tractat einer aus dem Ketzertaufstreit bekannten Persönlichkeit zuzuweisen[1]), ist also abzulehnen. Aber sollte es nicht wenigstens möglich sein, die Heimat des unbekannten Bischofs ungefähr zu bestimmen; ist sie in Afrika oder in dem übrigen Abendland (Italien) zu suchen? — Die meisten, welche sich hierüber ausgesprochen haben, nehmen das erstere an[2]). Labbe-Cossart (s. oben p. 6 f.) auf Grund jener vatikanischen Handschrift; desgleichen Oudin (p. 1005 f.), Baluzius (p. 645). Cave (I, 132) bemerkt, dass der Stil und die ganze Schreibart des Verfassers nicht nur auf das Zeitalter Tertullian's und Cyprian's, sondern auch auf die gleiche Nationalität hinweise. Th. Zahn betrachtet den Tractat als afrikanischen, weil noch nichts den Conflict mit Rom

---

unparteiischen Zeugnis eines Dionysius von Alexandrien (Euseb. h. e. VII, 5). Dabei ist zu bemerken, dass Dionysius nach Stephan's Tod geschrieben hat.

[1]) Über Ursinus (Gennad. de vir. illustr. 27) s. S. 56 ff.

[2]) L. Schwane (de controversia quae de valore baptismi haereticorum inter S. Stephanum papam et S. Cyprianum agitata sit commentatio hist.-dogmatica p. 9): . . . auctor anonymus libri de rebaptismate, quem illo tempore in Africa ad defendendum baptisma haereticorum conscriptum esse inter omnes constat.

verrate[1]). Zuletzt hat Ernst nicht nur Afrika im allgemeinen, sondern eine bestimmte Provinz — Mauretanien — als den Entstehungsort der Schrift geltend gemacht (a. a. O. 244—55). Die römische Herkunft der Schrift nehmen an: Fleury (a. a. O.), insofern er Stephan selbst den Verfasser sein lässt; Usener (I, 183), lediglich desshalb, weil der Verfasser den römischen Standpunkt in der Ketzertauffrage vertritt.

Man kann der Entscheidung über die Heimat des Anonymus auf verschiedenen Wegen näher zu kommen suchen. Wohin weist uns zunächst die in dem Tractat zu Tage tretende geschichtliche Situation? — Vergegenwärtigen wir uns die Entschiedenheit und persönliche Schärfe, mit der unser Bischof gegen Cyprian Partei nimmt und dabei doch noch diesen und seinen Anhang zum Aufgeben ihrer Praxis in der Ketzertauffrage zu bewegen hofft, so liegt die Vermutung nahe, dass in Afrika selbst dieser Standpunkt nicht mehr möglich gewesen ist, nachdem auf der Septembersynode (256) 85 resp. 87 Bischöfe aus den 3 afrikanischen Provinzen sich einstimmig für die Wiedertaufe der Häretiker entschieden hatten[2]). Jedoch, völlig einleuchtend wäre diese Annahme nur dann, wenn man behaupten könnte, dass jene 85 resp. 87 Bischöfe wirklich die Gesamtheit oder auch nur die überwiegende Majorität des afrikanischen Episcopates darstellten. Dies ist aber keineswegs mit Sicherheit zu erweisen[3]). Zwei junge Bischöfe (Pudentianus a Cuiculi und Victor ab Octavu; Sent. Episc. 71. 78) haben selbst bei der Abstimmung auf dem 3. Concil noch so wenig eine eigene Ansicht sich gebildet, dass sie einfach abwarten, was ihre

---

[1]) Über die Berechtigung dieser Annahme s. oben S. 28 f.

[2]) O. Ritschl (p. 122): „Durch den Concilsbeschluss vom 1. Sept. waren die Bischöfe Nordafrikas gebunden."

[3]) Numidien allein scheint mindestens 90 Bischöfe gehabt zu haben, wenigstens wenn mit A. Schwarze (Untersuchungen über die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche. Göttingen 1892, p. 19 f.) anzunehmen ist, dass die Ep. 59, 10, p. 677, 20 ff. erwähnte Synode von Lambaesis eine numidische Localsynode war.

Collegen sagen, um dann deren Urteil sich anzuschliessen. Wenn es daher nicht als ausgeschlossen betrachtet werden kann, dass mindestens beim Zusammentritt des Concils auch in Afrika noch die alte Praxis in der Behandlung der convertirenden Häretiker geübt wurde, so könnte sich auch dort gerade infolge jener grossen bischöflichen Kundgebung der entrüstete Widerspruch um so energischer gezeigt haben[1]).

Aber noch wahrscheinlicher ist es doch, dass dieser von Italien aus erhoben worden ist. Die hinsichtlich Afrikas geltend gemachten Schwierigkeiten kommen hier gar nicht in Betracht. Dass freilich die Schrift direct zur Verteidigung des Stephan'schen Ediktes geschrieben worden sei (s. Ernst, p. 217, Anm. 1), ist in ihr selbst mit keinem Worte angedeutet. Aber sehr wohl ist ein Gesinnungsgenosse Stephan's als ihr Verfasser — für das Jahr 256 — denkbar[2]). Ihn entrüstete das Ansinnen Cyprian's und seiner Bischöfe, den „Irrtum" zu verlassen, wie überhaupt deren Unruhe und Zwist in der Kirche verursachendes Treiben. Denn dass nicht dem römischen Bischof allein, sondern auch dessen Mitbischöfen galt, was von Afrika aus an die Adresse des ersteren gerichtet wurde, ist nicht zu bezweifeln. — Gegen die italische

---

[1]) Ein kleiner Zug in der Polemik des Anonymus scheint auf den ersten Blick direct für seine afrikanische Herkunft ins Gewicht zu fallen. Wenn er nämlich 81, 29 ff. – zwar nicht auf die Schönheit und Zierlichkeit der Sprache Cyprians (Ernst 209) — aber auf die Correctheit anspielt, mit der dieser den Taufritus vollziehe, so verrate dies — sollte man denken — die Kenntnis einer Eigenheit Cyprian's, wie sie nur einem Collegen aus nicht allzu ferner Nachbarschaft zuzutrauen sei. Aber jene Worte erklären sich in dem betreffenden Zusammenhang als einfache Ironie; sie stehen auf einer Linie mit dem Folgenden: dicturus es enim pro tua singulari diligentia 81, 30 f. und sind darum für unsere Frage belanglos.

[2]) Mit Recht sagt Ernst (p. 245) [cf. Peters 519], dass die Schrift auf dem Schauplatz des Kampfes entstanden sein müsse, aber die Folgerung „also in Nordafrika" ist unberechtigt, selbst wenn sie, wie Ernst meint, zwischen dem 2. und 3. carthagischen Concil verfasst wäre. — Damals gehörte Rom doch auch schon zum „Kriegsschauplatz".

Herkunft des Tractates lässt sich nicht etwa geltend machen, dass sein Verfasser schon eine Reihe von Schriften und Gegenschriften über die betreffende Frage kennt, während die uns bekannten dieser Art fast alle aus Afrika stammen. Denn so gut wir annehmen müssen, dass sie dort in einem grösseren Kreis bekannt wurden[1]), können sie auch ausserhalb Afrikas verbreitet worden sein. Auch ist ja, abgesehen von der Gesandtschaft der 3. Synode (Ep. 75, 25, p. 826, 7 ff.), das Schreiben der 2. nach Rom gerichtet, dem überdies die Abschriften der früheren Ketzertaufbriefe beigelegt wurden (Ep. 72, 1, p. 776, 7 ff.). Gegenschriften mussten aber in Italien allein schon durch den Einfluss Stephan's bekannt werden. — Immerhin ist eine sichere Entscheidung über die Heimat des Tractates im Hinblick auf die in ihm gegebene Situation des Ketzertaufstreites nicht möglich. Denn auch die Möglichkeit ist schliesslich nicht abzuweisen, dass de rebaptismate weder von einem afrikanischen, noch einem italischen, sondern etwa von einem gallischen oder spanischen Bischof verfasst ist[2]). Nur fehlen jede Nachrichten darüber, dass auch dort der Streit über die Ketzertaufe geführt worden ist, während diese Annahme für den Umkreis des römischen Stuhles sehr nahe liegt.

Als ein anderer Weg zur Lösung unserer Aufgabe wird die Berücksichtigung der sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten des Autors empfohlen (Cave I, 132). Die Frage ist dabei die, ob diese etwa eine charakteristisch afrikanische Färbung haben. K. Sittl in dem genannten Buch (oben p. 5 Anm. 2) ist dieser Meinung. Er verwendet unsere Schrift in der Darlegung der Eigenheiten des afrikanischen Lateins (p. 97. 98 111.). Worin sollen diese bestehen? Greifen wir gerade diejenigen der von Sittl ge-

[1]) Mit dem Brief an Quintus schickt Cyprian diesem zugleich sein früheres Schreiben über die Ketzertauffrage ad notitiam tam tuam quam coepiscoporum qui illic sunt (Ep. 71, 4, p. 774, 17 ff.).

[2]) Dass Cyprian auch um deren Angelegenheiten sich kümmerte, beweisen die Briefe 65, 67, 68.

nannten Punkte heraus, für welche der Tractat de rebapt. Material bieten würde: Statt des Accusat. c. inf. steht quod (78, 8; 79, 4 ff.; 80, 1; 85, 11), quia (76, 18. 23; 80, 9 f., 10 f., 19), quoniam (79, 6; 80, 29; Sittl p. 110 f.); das Pronomen ipse steht für idem, resp. das eine tritt zur Stütze des anderen hinzu (90, 19; Sittl 115); utrum wird für die einfache Frage verwendet (73, 11; Sittl 116); licet steht mit dem Indicativ (88, 25; Sittl 134); eiusmodi für talis (70, 33; 77, 5; Sittl 131 f.); Synonyma werden assyndetisch verbunden (73, 4; 88, 29; Sittl 97 f.).

Die Beispiele, welche nach Sittl für die afrikanische Heimat des Tractates sprechen würden, sind nicht zahlreich; aber auch wenn sie sich vermehren liessen [1]), könnten sie doch nichts beweisen. Denn die ganze Voraussetzung Sittl's, dass es möglich sei, ein eigentümliches afrikanisches Latein nachzuweisen, ist in ihrer Berechtigung sehr zweifelhaft. Die Vertreter der philologischen Wissenschaft scheinen sich heute der Ansicht zuzuneigen, dass die Punkte, welche als Characteristica des afrikanischen Idioms geltend gemacht werden, dem späteren Latein überhaupt eigentümlich sind [2]). Das gilt z. B. von dem Ersatz des Acc. c. Inf. durch Constructionen mit quod, quia, quoniam; hierfür liefern nicht nur die afrikanischen Schriftsteller zahlreiche Beispiele (Koffmane p. 130 f.). Zudem werden die Punkte, welche nach Sittl's Meinung für die afrikanische Herkunft des Tractates

---

[1]) Nach Koffmane p. 14 ist malignus für diabolus (90, 7) gerade in Afrika sehr gewöhnlich.

[2]) Auf der letzten Philologenversammlung in Cöln sprach Prof. Norden im Anschluss an den Vortrag „Über das Zeitverhältnis des Minucius Felix und Tertullianus" über das sogenannte afrikanische Latein. Sein Resultat war, dass dieses in Wirklichkeit nie bestanden hat (Verhandlungen der 43. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Cöln. Leipzig 1896, p. 88). — Dagegen spendet noch Rendel Harris („A Study of Codex Bezae" in Texts and Studies II, 1, p. 193. 206 ff.) der Arbeit Sittl's hohes Lob und sucht im Anschluss an dessen Aufstellungen die Africismen im Western Text nachzuweisen.

ins Gewicht fallen könnten, durch andere aufgewogen, die gerade nach Sittl's Voraussetzungen dem widersprechen würden. So wird licet in der Regel mit dem Conjunctiv construirt (76, 25; 83, 1; 85, 12; 86, 21); talis — nicht eiusmodi — findet sich 70, 28. Der Anonymus schreibt forte, nicht fors 72, 31; 85, 23; 89, 23 (Sittl 124); tantummodo, nicht solummodo 69, 20; 82, 17; 83, 22; 85, 25 (Sittl 99). Der Versuch, aus sprachlichen Eigentümlichkeiten des Tractates seinen afrikanischen Ursprung zu erweisen, ist mithin als verfehlt zu betrachten.

Auch die Erwähnung jener mit Feuer taufenden Häretiker (89, 26 ff.) gibt uns keinen Aufschluss für unsere Frage. Denn einmal lässt sich nicht deutlich machen, dass jene Häretiker in der Nähe des Bischofs vorhanden gewesen sein müssten, so dass die Warnung vor ihnen durch persönliche Bekanntschaft mit denselben veranlasst wäre[1]). Auch aus Erzählungen und Schriften konnte unser Bischof Kenntnis von ihnen haben. Andererseits ist unsere Kunde sowohl über jene Häretiker selbst als über ihre Verbreitung so unbestimmt, dass von hier aus unsere Frage keine Aufklärung erwarten kann. Von Feuererscheinungen bei der Taufe Jesu wissen freilich mehrere aussercanonische Schriften[2]), aber nirgends wird berichtet, dass solche auch bei der gewöhnlichen Taufe geglaubt und für nötig gehalten wurden, wie es bei den Häretikern der Fall war, die unser Bischof im Auge hat. Zahn (a. a. O. 882) macht auf die Ähnlichkeit ihrer Gaukeleien mit den von Irenaeus berichteten Taschenspielerkünsten der Markosier bei der Eucharistie aufmerksam (Iren. I 7, 2; ed. Harvey I, 115 ff.), sowie darauf, dass Irenaeus (I 7, 1,

[1]) Vielleicht hat jedoch der Anonymus die mit Feuer taufenden Häretiker auch schon bei den Worten 84, 28 f. im Auge. In dessen (Christi) Namen scheinen Gewisse auch eben gerade (modo = ἄρτι) Wunder zu thun und falsche Propheten zu sein.

[2]) z. B. die in unserer Schrift erwähnte Paulli Praedicatio, das Hebräerevangelium (ed. Hilgenfeld, Leipzig 1866, p. 15. 34), und andere s. Usener I, 62 ff.

p. 115) wie unser Bischof dabei an die ludicra (lusus) Anaxilai [1]) erinnere. Hilgenfeld (Ketzergeschichte p. 183. 185) rechnet sie auf Grund der Angaben 89, 29 zu den Simonianern. Aber über die Verbreitung sowohl der Markosier wie der Simonianer ist nichts Sicheres bekannt. Die Markosier haben nach Iren. I, 7, 6 (Harvey I, 126) auch in der Rhônegegend ihr Wesen gehabt, während Marcus selbst nach Irenaeus' Angabe (I 7, 4, Harv. 121) in Asien gewirkt hat (Hilgenfeld p. 369 f.). — Von Simon sagt Justin (Apol. I, 26), dass ihm fast alle Samaritaner *ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν* Verehrung erwiesen [2]). Alles durchaus unbestimmte Nachrichten!

Es bleibt aber schliesslich noch eine Erwägung übrig, welche zu Gunsten des nichtafrikanischen Ursprungs des Tractates entscheidend ins Gewicht fällt. — Der Verfasser ist ein begeisterter Lobredner des Martyriums; der ganze Abschnitt 82, 31 — 87, 31 handelt davon. — Dem Bekenner Christi, freilich nur dem in der Kirche befindlichen, nicht dem Häretiker, ist das Heil unter allen Umständen gewiss, mag er vorher gewesen sein, was er wolle (83, 16 ff.; 85, 9 ff.); andererseits kann aber auch den Verleugner Christi keine frühere Tugend oder Würde vor dem Verderben bewahren (85, 4 ff., 16 f.). Was in dieser Hinsicht als das letzte bei dem Menschen angetroffen wird — Verleugnung oder Bekenntnis —, danach richtet sich notwendig das Urteil über ihn, unter Absehen von allem, was er früher gewesen ist (85, 18 ff.). „Und darum" — fährt der Verfasser fort (85, 20 ff.) — „gebe sich niemand einer Selbsttäuschung hin (nemo sibi blandiatur), der die Gelegenheit zum ruhmreichen Heil

---

[1]) S. Plini Sec. natural. hist. XXXV cp. 15, 176 (rec. Sillig Vol. V, p. 280).

[2]) Hilgenfeld (Berliner Philolog. Wochenschrift 1896, Nr. 21, p. 647) erkennt in dem Verfasser der von A. Deissmann (Bibelstudien, 1895, p. 21 ff.) neu herausgegebenen und besprochenen Liebeszaubertafel aus dem afrikanischen Hadrumetum einen Simonianer, wozu die Notiz des Irenaeus adv. haeret. I, 23, 4 Anlass bietet.

verloren hat, wenn er sich etwa durch seine eigene Schuld davon ausgeschlossen hat; es verhält sich mit ihm wie mit jenem Weibe Lot's, welches in ähnlich bedrängter Lage dem Befehl der Engel zuwider auch nur den Blick rückwärts wandte und zur Salzsäule wurde. So kann ja auch jener Häretiker, der Christi Namen bekennend niedergemacht wird, nachher nichts mehr ändern, wenn seine Meinung über Gott oder Christus irgendwie schlecht gewesen ist, da er an einen anderen Gott oder an einen anderen Christus glaubend sich selbst getäuscht hat und nicht ein Bekenner Christi, sondern allein des Namens Christi ist (oder: allein den Namen Christ trägt), zumal auch der Apostel folgerichtig sagt: Wenn ich auch meinen Leib hingeben würde zum Verbrennen, und habe keine Liebe, so hilft es mir nichts." — Mit den citirten Worten spricht der Anonymus nicht etwa nur im allgemeinen über die Schwere des Vergehens, welches in der Verleugnung liegt, sondern er muss wirklich solche Menschen im Auge haben, die in der Verfolgung gefallen sind; das folgt notwendig aus dem Ausruf: nemo sibi blandiatur, qui occasionem amiserit gloriosae salutis! (85, 22 f.). Welcher Art die Gefallenen sind, ob Libellatici oder Sacrificati, ist nicht gesagt; der Verfasser spricht von ihnen generell [1]). Furchtbar hart klingt sein Urteil über sie. Fast hat es den Anschein, als ob ihnen selbst die Aussicht dereinstiger göttlicher Gnade

[1]) Wenn man erwägt, dass der Hauptgedanke der Ausführung über das Martyrium von 83, 9 an darin besteht, den Häretikern die Möglichkeit eines ruhmreichen Bekenntnisses abzusprechen, und andererseits an unserer Stelle die Unbestimmtheit der Ausdrücke occasionem amittere gloriosae salutis, se ab ea excludere propria sua culpa beachtet, könnte man auf den Gedanken kommen, es handle sich hier überhaupt nicht um Lapsi, sondern um solche, die durch den Abfall zur Häresie sich um die Möglichkeit des ruhmreichen Martyriums gebracht haben. — Aber es ist doch deutlich, dass der Verfasser an die Verleugnung in der Verfolgung selbst denkt; das zeigt besonders der Vergleich mit dem Weibe Lot's; es hat in ähnlicher Weise in angustiis rerum sich abgewandt, und darum wurde es gestraft.

genommen werden solle, wenn ihr Schicksal mit dem von Lot's Weib, das zur Salzsäule wurde, und mit dem des Häretikers verglichen wird, der nutzlos seinen Leib für den Namen Christi hingibt. Das wäre eine Strenge, welche noch die Novatian's überbieten würde [1]). Wenn aber auch dies — bei der Allgemeinheit und Kürze des Ausdrucks (nemo sibi blandiatur) — nicht mit Notwendigkeit anzunehmen ist, so werden die drohenden Worte, welche das Schicksal des Verleugners durch jene Beispiele furchtbarer Bestrafung ausmalen, doch mindestens den Sinn haben, dass eine kirchliche Reconciliation bei Lebzeiten der Lapsi als ausgeschlossen gelten soll, mag ihnen auch anempfohlen sein, Zeit ihres Lebens zu büssen [2]). — Es könnte noch die Vermutung aufkommen, jene Mahnung, keiner Selbsttäuschung sich hinzugeben, richte sich lediglich gegen leichtsinnige Gefallene von der Richtung des Felicissimus, welche die Wiederaufnahme in die Gemeinde ohne weiteres zu erlangen dachten. Unser Bischof fordere dem gegenüber, dass sie zuvor Busse thun sollten. Aber von dieser Einschränkung steht doch eben nichts in dem Text; vielmehr passt in den Zusammenhang, wonach die entscheidende Bedeutung der Gelegenheit zum Martyrium nach der einen wie der anderen Seite hin eingeschärft werden soll (85, 18 f.), allein jene schroffe Auffassung [3]).

Unser Bischof huldigt also in der Gefallenenfrage stark novatianischen Grundsätzen. Wo war im Jahre 256 eine solche Stellung möglich? In Afrika hatte sich Cyprian vor

---

[1]) Denn wenn nach Ep. 55, 28, p. 646 Novatian — gegen diesen richtet sich der Abschnitt, cf. cp. 24 — zu unaufhörlicher Busse pro abluendo et purgando delicto (646, 12 f.) aufgefordert hat, so muss für ihn doch die Möglichkeit der göttlichen Vergebung bestanden haben.

[2]) Nur in einem Fall ist der Frevel zu tilgen: durch ein nachträgliches Bekenntnis (85, 9 ff.).

[3]) cf. 85, 2 ff. Wie der Häretiker nihil spei aut salutis sibi (relinquit) so auch der öffentliche Verleugner Christi; er muss notwendig von Christus verleugnet werden.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE

der Verfolgung des Gallus veranlasst gesehen, von seiner bisherigen strengeren Praxis abzuweichen. Auf einer carthagischen Synode von 42 Bischöfen wurde allen Gefallenen, die bis dahin zur Kirche sich gehalten und ständig Busse gethan hatten, der kirchliche Friede erteilt (Ep. 57, 1, p. 651, 12 ff.); s. Harnack, T. u. U. XIII 1[a], p. 18 ff. Die Synode fand im Jahre 253 statt (Ritschl 246. 248). Wie man es weiterhin mit denen hielt, welche in der Verfolgung des Gallus selbst Lapsi wurden[1]), ist nirgends ausdrücklich gesagt; aber jedenfalls wird man auch sie nach einer Pönitenzzeit wieder aufgenommen haben. Denn in einem Brief an Stephan (Ep. 68) aus dem Jahre 254 (Ritschl 249; Krüger, Gesch. d. altchristl. Litteratur p. 185) fordert Cyprian energisch, dass man denen, welche Busse gethan hätten, den kirchlichen Frieden nicht verweigern dürfe, und beruft sich auf dementsprechende frühere — von allen überall gefasste — Beschlüsse (748, 19). Es ist nun freilich denkbar, dass auch nach jener „Generalabsolution" ein afrikanischer Bischof die Lapsi seiner Gemeinde dennoch nicht absolvirte[2]). Jene 42 Bischöfe der Synode vom Jahre 253 repräsentiren ja keineswegs den gesammten afrikanischen Episcopat. Auch werden die Collegen, welche etwa anders handeln sollten, lediglich auf die Verantwortung aufmerksam gemacht, die sie damit Gott gegenüber auf sich nehmen (Ep. 57, 5, p. 655, 13 ff.).

Aber dass in Afrika noch a. 256 — 3 Jahre nach jener Synode — ein Bischof, falls er noch Lapsi in seiner Diöcese hatte, diese mit der Strenge unseres Anonymus behandelt hätte, ist doch durchaus unwahrscheinlich. Seitdem auf dem Concil 251 die erste Milderung der Praxis gegenüber einer strengeren Partei durchgesetzt war[3]), verraten

---

[1]) Viele werden es keinesfalls gewesen sein, da die Verfolgung des Gallus in Afrika keinen ernsten Charakter annahm (Fechtrup 164).

[2]) Siehe Jülicher, Theol. Literaturztg. 1896, Nr. 1, p. 20 f.

[3]) Ep. 55 ad Antonianum. (Fechtrup 121 ff.) S. u. p. 52 f.

die zahlreichen Briefe Cyprian's nichts mehr von der Existenz der lezteren. Zwar hat die novatianische Kirche selbst ihre Anhänger auch in Afrika gehabt und Propaganda zu machen gesucht[1]), aber es ist nicht wahrscheinlich, dass Cyprian innerhalb der katholischen Gemeinschaft eine solche Strenge, wie sie unser Bischof bekundet, geduldet hätte. Wenn er bereits im Jahre 254 über die novatianische Praxis eines gallischen Bischofs sich so entrüstet, dass er Stephan von Rom aufs dringlichste zur Absetzung desselben auffordert (Ep. 68, 3, p. 745, 20 ff.)[2]), sollte er dann in Afrika selbst zwei Jahre später noch einen derartigen Standpunkt ertragen haben[3])! — Ganz anders liegen um jene Zeit die Verhältnisse in Rom. Dort scheint, wie Harnack gezeigt hat (T. u. U. XIII, 1[a], p. 20 f.), jene Generalabsolution für alle Lapsi vor der Verfolgung des Gallus nicht erteilt worden zu sein. Denn nach Ep. 60, 2, p. 693, 13 ff. haben in Rom zahlreiche Gefallene nicht als Absolvirte, sondern als Pönitenten jener Verfolgung stand gehalten und sind durch ihr ruhmreiches Bekenntnis restituirt worden. Cornelius wird also an den Grundsätzen festgehalten haben, welche er 251 im Einverständnis mit Cyprian angenommen hatte, wonach die Libellatici zur kirchlichen Gemeinschaft zugelassen, die

---

[1]) Jener Antonian ist ein Beispiel dafür (Ep. 55, 2, p. 624).

[2]) Uber die kirchenrechtliche Seite dieses Falles s. R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892, p. 391 ff., 348; Harnack, Dogmengesch. I [3], 453, Anm. 1.

[3]) Zwar werden die Worte Ep. 68, 1 (744, 6 ff.) so zu verstehen sein, das jener Marcian v. Arles wirklich zur schismatischen Kirche Novatians übergegangen ist (Sohm 392, Anm. 33); aber wesentlich das ist bei jenem Brief zu beachten, wie empört Cyprian sich hier über die novatianischen Grundsätze den Gefallenen gegenüber im allgemeinen ausspricht, und wie er es als seine und der übrigen Bischöfe Pflicht betrachtet, dagegen einzuschreiten (744, 14 ff.; 746, 3 ff., 23 ff.; 748, 5 ff.). Der Frevel, den Marcian begangen hat, indem er von der Gemeinschaft der katholischen Kirche sich trennte, bleibt fast unberührt.

Sacrificati aber nur in casu mortis absolvirt werden sollten [1]) (Ep. 55, 6. 17, p. 628, 4 ff., 636, 6 ff.). — Vor allem kommt es aber hier auf den Standpunkt Stephan's an. Harnack meint (a. a. O. 22 ff.), dass er — um den Novatianern entgegen zu kommen — von der Bahn seiner Vorgänger in Sachen der Gefallenen etwas zu Gunsten einer strengeren Auffassung abgewichen sei. Ich vermag mich diesem Eindruck auch nicht zu verschliessen [2]). Denn aus der energischen Mahnung Cyprian's an Stephan. endlich die Absetzung des novatianisirenden Bischofs Marcian von Arles zu veranlassen, sowie aus dem Umstand, dass Stephan die vielleicht wiederholten (744, 5) Aufforderungen und Bitten dieser Art seitens der gallischen Bischöfe selbst unberücksichtigt gelassen hatte, darf man wohl folgern, dass ihn das Verfahren des Bischofs von Arles nicht sehr empört haben kann. Ebenso ist in der Ausführlichkeit, mit der Cyprian die Pflicht eines milden Verfahrens gegen die Gefallenen auseinandersetzt, und in der besonderen Erinnerung an Stephan, von dem Beispiel seiner Vorgänger nicht abzuweichen, ein Hinweis darauf zu sehen, dass er mit einem gewissen Widerstand seines römischen Collegen in diesem Punkte rechnete. — Wir kennen die heftige Natur des römischen Bischofs aus

---

[1]) Wenn Ep. 68, 5, p. 748, 11 ff. Cyprian den römischen Bischof an die Beschlüsse des Cornelius und Lucius erinnert, wonach den Gefallenen nach geschehener Busse die kirchliche Gemeinschaft nicht verweigert werden sollte, so könnte man daraus vielleicht entnehmen, dass auch Cornelius nach 251 noch eine mildere Praxis angenommen habe. — Aber jener Ausdruck braucht nicht mehr als den Gegensatz zu der Härte Marcian's v. Arles zu besagen, der die Gefallenen unter allen Umständen vom kirchl. Frieden ausschloss (Ep. 68, 1, p. 744, 6 ff.).

[2]) Von dem vermeintlichen kirchenpolitischen Zweck der Stellung Stephan's in der Ketzertauffrage und von seinem „calixtinischen Eintreten für die Unabsetzbarkeit der Bischöfe“ (Harnack a. a. O. 23. 67) sehe ich dabei hier ab. Jülicher (Theol. Literaturztg. 1896, Nr. 1, p. 21) bestreitet ein Entgegenkommen Stephan's gegen die Novatianer auch in unserem Fall.

dem Ketzertaufstreit, wir wissen, wie eingenommen er von seiner Würde als Nachfolger Petri war und wie herrisch und bis zum Äussersten rücksichtslos er dementsprechend die Anerkennung seiner Meinung von den anderen Kirchen verlangte. Der Mann würde gewiss nicht gezögert haben — zumal auf die Aufforderung der gallischen Bischöfe hin — gegen den arelatensischen Collegen vorzugehen, wenn ihm dessen Standpunkt so irrig erschienen wäre. Hatte aber demnach der römische Bischof in der Gefallenenfrage wohl novatianische Sympathien, so darf man annehmen, dass auch andere italienische Bischöfe, über welche jener im 3. Jahrhundert sogar schon rechtliche Macht besass[1]), hierin vielfach auf seiner Seite gestanden haben. Die These, dass der novatianisch gesinnte Verfasser des Tractates de rebaptismate aus römischen Kreisen stamme, hat also alle Wahrscheinlichkeit für sich. — Diese Bestimmung bleibt freilich immer noch ungenau. Auch in Gallien, wie Marcian von Arles beweist, war der novatianische Standpunkt möglich. Das kann aber jedenfalls als gesichert betrachtet werden, dass Afrika bei der Frage nach der Heimat unseres Tractates dem übrigen Abendland gegenüber weit geringere Wahrscheinlichkeit hat.

Hierfür sprechen schliesslich noch folgende zwei Beobachtungen. Der Anonymus redet 75, 2 ff. von der Unmöglichkeit, dass die Bischöfe selbst den Erkrankten und Sterbenden (Katechumenen) ihres Bezirkes zu Hülfe eilen, d. h. ihnen die Taufe nebst Handauflegung zum Geistesempfang austeilen könnten. Die Entfernungen sind zu weit (hac atque illac dispersis regionibus ipsorum infirmantur 75, 4); die niederen Cleriker müssen eintreten und die einfache Taufe vollziehen. — Diese Notiz macht es wahrscheinlich, dass der Anonymus aus einem Land stammt, in welchem der Bischof über einen ausgedehnten Sprengel gebot, in dem niedere Cleriker zerstreut stationirt zu denken sind, um die

---

[1]) Sohm, Kirchenrecht I, 388 ff.

nötigsten geistlichen Obliegenheiten zu erfüllen. Diese Verhältnisse passen aber nicht für Afrika. Dort hatten die Bischöfe nur sehr kleine Bezirke. Morcellus (Africa Christiana, Vol. I, Brixen 1816, p. 48 ff.) zählt — freilich für die Gesamtzeit des christlichen Altertums, wobei das donatistische Schisma zu berücksichtigen ist — 715 afrikanische Bischofssitze auf, und damit ist ihre Zahl noch nicht einmal erschöpft (p. 372). Apud Afros ne vici quidem aliquando (Donatistarum tempore) Episcopis caruere (a. a. O. p. 373 f.); s. auch oben p. 43 Anm. 3.

Als ein weiteres Moment direct zu Gunsten des römischen Ursprungs der Schrift kommt die Charakterisirung des Petrus als dux ac princeps apostolorum (p. 80, 13) in Betracht. Schwerlich würde sich Cyprian so ausgedrückt haben. Denn wenn er auch die Kirche auf den Einen, Petrus, erbaut sein lässt und in dieser Thatsache die Einheit der Kirche für alle Zeiten begründet sieht (de cath. ecclesiae unitate cp. 4, I, p. 212, 14 ff.), so gesteht er doch ausdrücklich allen Aposteln den gleichen Anteil der Ehre und Macht zu wie dem Petrus: hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis (a. a. O. 213, 2 f.), cf. die Ausführung über die Stellung des Petrus in Ep. 71, 3, p. 773 ff. [1]).

---

[1]) Bei diesem Ergebnis unserer Darlegung ist die Hypothese von dem mauretanischen Ursprung des Tractates (Ernst a. a. O. 244—55) von vornherein unwahrscheinlich. Sie ist aber auch im Einzelnen nicht einleuchtend. Ernst gründet seine Aufstellungen darauf, dass für den Anonymus die cyprianische Praxis, die Ketzer wiederzutaufen, eine absolute Neuerung sei (77, 8 ff.; 70, 9 ff.). Das habe ein Bischof in Afrika proconsularis und Numidien nicht sagen können; ein solcher musste wissen, dass vor etwa 50 Jahren die agrippinische Synode (Ep. 71, 4, p. 774; Ep. 73, 3, p. 780), welche ja von Bischöfen aus den genannten Provinzen abgehalten wurde, sich für die Wiedertaufe der Häretiker entschieden hatte (Ernst 246). — Aber bei dieser Argumentation wird wieder ganz das Hyperbolische jener Ausdrücke verkannt; diese sind berechtigt, insofern als unter Cyprian in noch nicht dagewesenem Masse die wiedertäuferisch Gesonnenen die frühere Praxis zu

Fassen wir zusammen, was sich uns als Resultat der gesamten bisherigen Untersuchung über den Ursprung des Tractates de rebaptismate herausstellt:

Der Tractat de rebaptismate ist von einem unbekannten Bischof mit novatianischen Grundsätzen in der Gefallenenfrage im Jahre 256, bald nach der carthagischen Septembersynode, in Italien verfasst worden.

Jetzt erst, nachdem wir durch die Untersuchung des Tractates selbst nach inneren Gründen eine feste Ansicht über seine Herkunft gewonnen haben, können wir zum Schluss nach seinem Verhältnis zu der Schrift des Ursinus fragen, welche Gennadius, de vir. illustr. 27[1]), nennt. Dass die kurze Inhaltsangabe, welche Gennadius von dieser giebt, auf den anonymen Tractat passen würde, ist nicht zu leugnen[2]). Das weitere Urteil wird davon abhängig sein, welche Lesart der Gennadiusstelle als die richtige anzusehen ist. Nach dem gewöhnlichen Text ist jener Ursinus ein Mönch gewesen. Liegt hier nicht etwa ein blosser Irrtum des Gennadius vor, so wird man die von ihm skizzirte Schrift mit

---

verdrängen und als Irrtum hinzustellen suchten; das nunc primum insurgere (77, 12) ist dem Anonymus das Empörende. Dabei kann er das Vorhandensein der cyprianischen Praxis längst gekannt haben. Ernst muss ja jedenfalls annehmen, dass der Anonymus von dem Beschlusse der agrippinischen Synode wusste, da er dessen Kenntnis von Ep. 71 — also auch von Cap. 4 — voraussetzt.

[1]) Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften (ed. Krüger) XI = Hieronymus u. Gennad. de viris inlustribus ed. A. Bernoulli p. 72: Ursinus monachus scripsit adversum eos qui rebaptizandos hereticos decernunt docens nec leg(i)timum nec domino dignum, rebaptizari illos qui in nomine simpliciter Christi vel in nomine patris et filii et spiritus sancti quamvis pravo sensu baptizantur, sed, post sanctae trinitatis et Christi simplicem confessionem, sufficere ad salutem manus impositionem catholici sacerdotis.

[2]) Harnack (Gesch. d. altchristl. Litteratur I, 719) bemerkt in der Wiedergabe der Gennadiusstelle hinter den Worten . . . quamvis pravo sensu, rebaptizentur: „genau dieses findet sich in unserer Schrift

der unseren nicht für identisch halten können. Denn der Anonymus ist deutlich ein Bischof und gehört dem 3. Jahrhundert an, der Mönch könnte aber erst im 4. Jahrhundert geschrieben haben [1]).

Ganz anders gestaltet sich freilich das Urteil über das Verhältnis unseres Tractates zu Gennad. de vir. illust. 27, wenn hier statt Ursinus monachus nach der neuesten Ausgabe von Richardson (T. u. U. XIV, 1[a], p. 72) gelesen werden muss: Ursinus, homo Romanus [2]). Dann hätte es keine Schwierigkeit, die Angabe des Gennadius auf unseren Tractat zu beziehen. Gennadius würde dann nur darin im Irrtum sein, dass er den Ursinus unter Schriftstellern des 4. Jahrhunderts aufzählt. Auf die chronologische Anordnung des Katalogs ist aber kein grosses Gewicht zu legen, wenigstens wenn sie bei näherer Untersuchung sich als nicht besser als die der gleichnamigen Schrift des Hieronymus herausstellen sollte; s. Sychowski, Hieronymus als Litterarhistoriker (Kirchengeschichtl. Studien II, 2, p. 35 ff.). — Von besonderer Bedeutung wäre es dagegen, dass wir auf diese Weise noch eine wertvolle Bestä-

---

nicht". — Es ist mir nicht ganz klar, worin Harnack eine Abweichung erblickt; für rebaptizentur ist jedenfalls baptizantur zu lesen! Zweifeln kann man allerdings, ob der Anonymus ausdrücklich behauptet habe, dass auch die allein im Namen Jesu vollzogene häretische Taufe gültig sei. Mir scheint dies nicht der Fall zu sein; jedoch lag es jedenfalls sehr nahe — wie auch Ernst p. 204 f. hervorhebt — die Worte des Anonymus in dieser Weise zu verstehen.

[1]) Auf die angebliche Notiz des von Labbe-Cossart erwähnten vaticanischen Codex (ob. p. 6 f.), welche ebenfalls einen Ursinus monachus als Verfasser des Tractates nennt, darf man sich nicht berufen. Die Vermutung liegt nahe (Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur I, 718), dass jene Bemerkung erst auf Grund der Gennadiusstelle von einem Späteren hinzugefügt ist; sie ist auf jeden Fall falsch, nicht nur in der Angabe über die Person des Autors und seine Zeit, sondern auch noch in der über seine Heimat, indem sie ihn — der traditionell gewordenen Meinung entsprechend — einen Afrikaner sein lässt.

[2]) cf. Ernst p. 205, Anm. 2.

tigung unseres Resultates hinsichtlich der Heimat des — nun auch nicht mehr anonymen — Verfassers der Schrift de rebaptismate erhielten [1]).

---

[1]) Ernst (p. 205, Anm. 2) hält die Lesart homo Romanus nicht für richtig, weil der Verfasser unseres Tractates ein Bischof sei und es in Rom nur einen Bischof gegeben habe. — Nachdem das römische Bürgerrecht allen Provinzialen verliehen war, muss allerdings in Romanus die Beziehung auf die Stadt Rom gefunden werden. Aber damit ist für unseren Fall nicht mehr gesagt, als dass Ursinus nach seiner Herkunft ein Römer gewesen sei. Dabei konnte er doch an einem anderen italischen Ort das Bischofsamt verwalten.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Thesen.

1. An der Integrität des Firmilianbriefes ist festzuhalten.
2. Die Auffassung Cyprians von der Stellung des Bischofs ist widerspruchsvoll.
3. In der Lehre vom heiligen Geist vertritt Novatian einen älteren Standpunkt als Tertullian.
4. Die Kaiserkrönung Karls des Grossen hatte eine nur repräsentative Bedeutung.
5. Die Haltung Luthers im Bauernkrieg ist nicht zu billigen.
6. Micha 4—5 ist aus mehreren Stücken zusammengesetzt.
7. Silvanus ist der Verfasser des 1. Petrusbriefes.
8. Der Gegensatz in der paulinischen Erwartung vom Endschicksal der Gläubigen ist nicht auf zwei Perioden im Leben des Apostels zu verteilen.
9. Der ursprüngliche Begriff der christlichen ἐκκλησία ist der der Einzelgemeinde.
10. Die Schwierigkeit einer Verpflichtung auf die Bekenntnisse wird durch den Zusatz „soweit sie der heiligen Schrift entsprechen“ nicht gehoben.
11. Bei der Darstellung des alten Proselyten-Katechumenats hat man sich vor der Verwechslung der Katechumenatsklassen mit den Bussstationen zu hüten.
12. Die Auffasssung der Augustana von der Busse entspricht nicht der ursprünglichen reformatorischen Erkenntnis.
13. Es ist eine wichtige Aufgabe der protestantischen Ethik, die inneren Zusammenhänge zwischen dem Wesen christlichen Glaubens und christlicher Sittlichkeit nachzuweisen.
14. Die Überzeugung, dass die Religion auf Offenbarung beruhe, schliesst die Aufgabe nicht aus, die Bedürfnisse, Motive und psychologischen Voraussetzungen aufzudecken, welche zur Religion führen.

sche Tractat
7832

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
7832.